

المفكر العربي

المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات

د. برهان غليون

د. برهان غليون

المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ ص . ب ـ ١١١٨١٣
تلفون ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى
آب (اغسطس) ١٩٧٩

الفهرس

الفصـــل الاول

الامة : الاقليـــة والاغلبيـــة

البحث عن اجماع قومـي جديد

لم تطرح مسألة الاقليات في اية حقبة من حقب التاريخ العربي – الاسلامي بالحدة وبالخطورة التي تطرح بهما الـيـوم (١) . واذا اكتفينا بالنظر الى المظاهر الخارجية لا نلمح اي تغيير ايديولوجي هام في الحقبة الاخيرة يدفع بالاسلام الاغلبي الذي عرف حتـى القرن الثامن عشر على الاقل بروحه السمحة والمتسامحة الـى التعصب ، او يفسر لماذا تبحث الاديان الاخرى الشرقية التي عرفت بسرعة ، بعد الفتح الاسلامي ، كيف تتأقلم وتتعايش مع الديـن الجديد القادم من الصحراء وتتبنى روحه ، عن كل فرصة تشجع تبجيل الذاتيـة او الاستقلال .

---

(١) لمجرد الحديث عن اقلية تبدو المسالة ثانوية لا تتعلق الا بمصير جزء صغير من الجماعة . وكلمة اقلية ذاتها تحذف اساس المشكلة . اذ يبدو الامر كما لو ان على الاغلبية ان تجد حلا لمشكلة الاقلية التي تطرح بشكل من الاشكال غربتها عن=

من الواضح ان مسألة الاقليات ليست مقتصرة في البلاد العربية على مشاكل الاقليات الدينية . فهناك اقليات أقوامية تطرح من المشاكل ما لا يمكن حله في اطار المفاهيم والممارسات الراهنة للسياسة العربية ، وتتجاوز غالبا ما تطرحه مسألة الاقليات الدينية . ويصبح الوضع اكثر تعقيدا عندما يتعلق الامر بأقلية هي معا أقلية دينية واقوامية مثل ما هو قائم في جنوب السودان . ومع ذلك فان الوقائع لا تطابق دائما الاستنتاج المنطقي . فالعلاقات الاشد حساسية وتوترا هي تلك التي تنشأ بين جماعات تنتمي الى القومية ذاتها والى الثقافة ذاتها ، حيث تأخذ قضية تأكيد الذاتية اهمية سياسية كبرى في الوقت الذي تبدو فيه صعبة المنال . بينما تكون هذه الذاتية شبه اكيدة لدى اقليات اقوامية او اجناسية واثقة من تمايزها الذاتي كالارمن والشركس وغيرهم من الاقليات العربية التي تميل الى الانصهار السياسي بالجماعة الكبرى القومية رغم او ربما بسبب محافظتها على وعيها الذاتي وثقتها بتمايزها . اما عندما يتجاوز الامر مسألة تعيين التمايز الذاتي لجماعة صغيرة ضمن جماعة قومية اكبر فتتحول القضية مباشرة لدى الاقلية الدينية الاقوامية المتميزة الى قضية قومية او شبه قومية . وربما اصبح حسم مثل هذه القضايا اصعب بكثير

= المجتمع كما لو كانت مفروضة عليه كمشكلة . وننسى عندئذ ان في هذه الكلمة بالذات يتبلور مفهوم كامل للامة او للجماعة ، وان تحديد الاقلية يعني تحديد الاغلبية وتوحيد الجماعة مع الاغلبية الدينية او الاجناسية . ان الحديث عن الاقليات ليس شيئا اخر غير الحديث عن الامة التي لا تنتج الاقليات الدينية او الاجناسية الا لانها تعجز عن انتاج اغلبية سياسية جديدة . وهذا ما يستدعي تجاوز الاشكالية الحقوقية (المساواة في الحقوق) والاشكالية الانتروبولوجية فيما يتعلق بطرح هذه المسالة . والامر يتعلق عندئذ بمسالة الدولة والسلطة وتكوين الجماعة العربية الحديثة ككل وليس بالتمايزات الثقافية التي لا تصبح ذات قيمة « تبادلية » الا عندما تفقد السلطة السياسية قيمتها الخاصة بها.

من قضايا الاقليات ذات الهوية المتقلبة ، خاصة في المنظور القومي الموروث عن اوروبا القرن الثامن عشر والتاسععشر . ولكنها لا تطرح الكثير من الاعتراض . فلا احد ينكر ان الاكراد شعب متميز عن العرب ، وان وجد هناك من يتصور حلولا مختلفة للمسألة القومية الكردية . يجب ان نميز اذن منذ البدء بين الاقليات الدينية العربية ، وبين الاقليات القومية التي تحظى بقسط كبير من الاستقلال الذاتي والتمايز والتماسك بسبب تواجدها الكثيف التاريخي في منطقة من المناطق او بسبب كثرة عددها الذي يسمح لها بالحفاظ على الذات .

ولا يجب ان نخلط بين مشاكل الاقليات الدينية والاقليات القومية الكبرى التي تتمتع بلغة وتاريخ وثقافة خاصة بها . فهذه الاخيرة لا تطرح المشاكل ذاتها على الدولة الواحدة . ويؤكد التاريخ العربي الحديث هذه النظرة ، فأكثر الحروب الاهلية كانت في القرن التاسع عشر والعشرين بين طوائف دينية عربية ، او بين دول عربية وبعض اقاليمها ذات الاغلبية الاقوامية المتميزة . لكن اذا كانت المسألة الاولى تتعلق بالطابع العام لممارسة السلطة في دولة معينة فان الثانية لا يمكن فهمها الا في اطار المشاكل التي يطرحها المفهوم السائد للامة وللقومية .

ومشكلة الاقليات الدينية ليست جديدة في العالم العربي(٢) لكنها بعد ان تحولت الى محرمات يمنع الحديث عنها كبتت في اللاشعور القومي كي لا تخرج الى الوعي الا من خلال مرآة اخرى

(٢) سيخيب ظن كل من ينتظر من دراسة اجتماعية تقديم وصفة جاهزة لحل مشكلة الاقايات كأقليات . فهذا الحل لايمكن ان يوجد داخل اطار النظم السياسية والاجتماعية التي خلقت مشكلة الاقليات وخلقت المجتمع العصبوي . وهدفنا هو اذن اظهار هذا الاطار العام الذي يمكن من خلاله ايجاد تغييرات اجتماعية ضرورية لطرح مسألة الاقليات الدينية او الاجناسية وجميع الاقليات الاجتماعية الراهنة او التي يمكن ان توجد فيما بعد .

ليس لها علاقة مباشرة بالتمايز الفكري والثقافي وهي مرآة الصراع السياسي . اصبح تأكيد الذات المحرم على الصعيد الايديولوجي يتجسد في تأكيد العلاقة بالدولة وفي النفوذ الى السلطة . وظهر احيانا كصراع سياسي بين حداثة وتقليد ، بين دولة علمانية ودولة دينية .

ومنذ اواخر القرن التاسع عشر اصبح تأكيد الذات لدى الطوائف غير المسلمة يأخذ شكل هجوم على الذاتية السياسية الاسلامية المؤكدة بقوة في الدولة . وظهرت الدولة العلمانية كتنازل متبادل عن الذاتية يقوم على الغاء الطابع الديني للدولة الاسلامية ، وليس كبناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين (٣) . ومنذ ذلك الوقت لم تكف مسألة الاقليات عن الارتباط بالمسألة السياسية وعن اكتساب اهمية متزايدة في العلاقات الاجتماعية . فالبعض يريد ان يستغلها ليضعف خصومه السياسيين والاخرون يستخدمونها لخدمة اغراضهم . وتم الانتقال بذلك ، من مرحلة الاعتراف المتبادل بالتمايز الثقافي والديني الذي يجسده خضوع كل طائفة في شؤونها الدنيوية الى تقاليدها واعرافها الدينية ، الى مرحلة الانكار المتبادل لهذا التمايز . وما يزال هذا الانكار هو اساس الحوار السياسي من اجل وحدة وطنية اليوم في الكثير من البلاد ، ان كان ذلك على صعيد مسألة الاقليات الدينية او الاقوامية . واصبح التساوي في فقدان الهوية هو شرط قيام

(٣) هذا ما حاولته فكرة القومية العربية التي ظلت مع ذلك ، وفي اغلب الاحيان ، تتردد بين تصور عرقي وتصور ديني. والتاريخ يبرهن ان هذا التصور باعتباره ، محاولة لبناء شخصية وذاتية جديدة ايجابية ، قد استطاع ان يخفت، في حقبة هيمنته العقائدية والسياسية ، حدة التمايزات الدينية داخل الجماعة العربية . لكن نقائصه الفكرية والسياسية في الاطار الذي ظهر فيه ، واختلاطه بالمفهوم العرقي احيانا قد اثار مسألة الاقليات الاقوامية او الجنسية . وتبرز الان المشكلة الطائفية من جديد مع تدهور وضع الفكرة العربية العقائدي والسياسي .

مساواة بلا هوية ، كما اصبح التخلي عن الذاتية قاعدة بناء الدولة العصرية .

وفي الوقت الذي اصبحت فيه فكرة التخلي عن الذاتية الثقافية للجماعات المختلفة المكونة للجماعة القومية هي اساس الممارسة السياسية او السياسة التي تستهين بالذاتية الثقافية في الواقع ، اخذ التمسك بالتمايز الثقافي يصبح هو قاعدة اللعبة السياسية . فالذي يستطيع ان يحافظ على ذاتيته بينما يعمل على حل ذاتية الاخر يستطيع ان يحتفظ في الساحة السياسية بقوة غير مرئية عظيمة الاهمية . وهذا لم يستدع فقط الطلاق بين الخطابة والممارسة ، بين القول والعمل ، ولكنه بنى السياسة المحلية على غش متبادل ، اي على خدعة تعكس في الواقع جو الحرب الكامنة في كل صراع سياسي عميق الجذور . وبما ان الاغلبية هي التي تميل اكثر ، بسبب ثقتها بهيمنتها الايديولوجية على الصعيد القومي ، الى الانحلال ، وهي التي تفقد ، في هذا الاتفاق « الوطني » على سياسة ثقافية «لا قومية»، اكثر من غيرها امتيازاتها الخاصة على صعيد الدولة التي بقيت حكرا لها لفترة طويلة ، فان ادراك الخدعة لديها يدفعها الى القيام بردود فعل غالبا ما تكون عنيفة ضد هذا الاتفاق ـ الميثاق . ويمكن ان يأخذ رد الفعل هذا شكل تطلع الى تحالفات خارج الدولة المحلية مشفوعة بصحوة نوع من القومية الدينية التي لم تكف عن الظهور والاختفاء لتظهر من جديد منذ قرن على الاقل . ان شعورها بأنها كانت مخدوعة يدفعها الى ردة مضمونها التأكيد المبالغ فيه على الذات : ليس بالضرورة ضد الطوائف الاخرى ولكن ضد الدولة والادارة السياسية التي اخذت شرعيتها من لا ذاتية السلطة او من بناء سلطة قائمة على نفي الثقافة والتقاليد الدينية والشعبية . هذه احدى الآليات التي تفسر اليوم لبوس الحركة الشعبية الايرانية لباس الجمهورية الاسلامية . اذ ان السير في طريق الدولة القومية الفارسية الحديثة والعصرية قد اخذ هنا ايضا شكل

تخل عن الذاتية الثقافية الاسلامية . وبقدر ما ارتبط التصنيع الميركنتيلي الديكتاتوري بالتخلي عن هذه الذاتية المعاشة ، اخذت الحركة التحررية شكل استعادة الذات ، وتحول الاسلام ذاته اذن في هذه الحركة الى سياسة تحررية . والخدعة هنا ايضا كانت عظيمة . فالدولة العصرية الصناعية المتنورة المعادية لرجال الدين بسبب نزعتهم « المحافظة » لم تجد غضاضة في العودة الى ثقافة امبراطورية غارقة اكثر في سواد القرون الماضية . وما كان يمكن للشعب اذن ان يبيع ذاتيته الاسلامية لقاء خرافات كسروية وظيفتها الحقيقية اضفاء الشرعية على الديكتاتورية والاستبداد الشاهنشاهي .

وهكذا تتحول القضية الثقافية الى قضية قومية لا تهدد فقط استقرار الدول السياسي القائم على نكران متبادل للذاتية، ولكنها تهدد اكثر من ذلك وجود الجماعة ذاته كمجتمع سياسي موحد وقومي . فالوحدة تبقى هنا شكلية ما دامت تقوم على اتفاق سلبي هو في الحقيقة اتفاق على باطل ، مضمونه تخلي الجماعة عن كل هوية قومية تجاه الجماعات القومية الخارجية الاخرى ، الامر الذي يعني في العصر الراهن الاستلاب للغرب وتقديس ثقافته . وفي كثير من البلاد العربية والافريقية التي تتعايش فيها جماعات هامة متميزة تأخذ عملية النزع المتبادل للهوية القومية شكل التعلق باللغةالاجنبية السائدة،الفرنسية او الانكليزية، التي تصبح عمليا لغة النخبة والدولة والادارة . وليست نظرية الازدواج اللغوي الا تغطية ضرورية لهذا النزع المتبادل للغة المحلية . فمن المؤكد انه لدى وجود لغة اوروبية متقدمة ومتطورة لا يبقى على اللغة المحلية الا التراجع الى ميدان الكلام اليومي الشعبي والدارج بينما تظل اللغة الاجنبية هي لغة الحضارة والسلطة والعلم والتقدم .

لكن العودة الى الثقافة الدينية التي تحمل في طياتها العودة الى تأكيد الهوية الخاصة القومية تظهر في هذه الظروف كما لو كانت

عودة الى الوراء ودعوة للمحافظة . وترتبط قضية الهوية الذاتية بسرعة بالقضية الاجتماعية لتجعل من فقدان الهوية قاعدة لتسلط النخبة الحديثة والعصرية على العامة المتعلقة اكثر فأكثر بالتقاليد بقدر حرصها على تحديد سلطة النخبة الحديثة هذه .

ومن هنا ايضا تبدأ الاطراف المختلفة داخل الجماعة بتبادل التهم سرا او جهرا . فالاقليات الصغيرة التي تشعر انها مهددة من جراء تطور العودة الكثيفة لدى الاغلبية الى الذاتية الاسلامية الموسومة دائما بالسلفية ، مدمرة بذلك المكتسبات العصرية العلمانية للدولة الحديثة ، بما في ذلك المساواة في الحقوق وحرية الاعتقاد ، هذه الاقليات بقدر تزايد شعورها بالتمايز الثقافي والديني يزداد تمسكها على صعيد القول والكلمة بالمعتقدية العلمانوية التي تنادي بنزع الدين عن الدولة وعن كل ما يمس المشاكل المشتركة للجماعة . وتظهر ردة الفعل الفكرية هذه المترافقة عادة ان لم يكن دائما بممارسة طائفية وبغيرة حقيقية على الذات وبالتعصب ورفض الحوار بين الاديان بما في ذلك الاديان او العقائد الحديثة للنخبة،كنوع من التحدي للطرف الذي يشعر كما لو كان مهددا بالانكفاء الى موقع الاقلية السياسية. واذا كانت دولة النخبة العصرية متسامحة مع الاديان وضامنة لحرية الاعتقاد الديني ، فلأنها ليست مهددة ابدا على هذا الصعيد ، ولكنها على صعيد حرية الاعتقاد الحقيقي ، حرية الراي والصحافة والتنظيم السياسي ، تبدو اكثر من اية دولة دينية تعصبا للفكرة التي يتبناها جلاوزتها . اذن لا تبدو الدولة العلمانية في العالم الثالث دولة مساواة بين الاديان الا لأنها تغطي ، بهذه المساواة الشكلية التي لم تعد تلعب اي دور سياسي في تحديد مكانة الجماعات والافراد اجتماعيا ، اللامساواة الحقيقية بين الطبقات والاحتكار المطلق لحرية الراي والتعبير والتنظيم اي المساواة الفعالة في المجتمع الحديث والتي يترتب عليها نتائج سياسية مباشرة .

وهكذا تبدو العلمانية هنا التي تعاني من تثبت مرضي على مسألة

الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الاوروبية، ايديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الاساسية ، ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة . وبقدر ما كانت الاعتقادية العلمانية الاوروبية وسيلة لتحرير العقل وفرض حرية التعبير جاءت العلمانية العربية لتنقذ الاستبداد العصري ، اي جاءت كي تقدم لمصادرة حرية الرأي والتعبير الاجتماعي والطبقي غطاء شرعيا من المساواة الشكلية بين الطوائف . ومن اجل ذلك بقيت عقيدة مستلبة تجاه الدولة، مأخوذة بتقديس السلطة والقوة. ان الخوف من اكتساح الاسلام للدولة هو المحرك الاساسي لسياستها (٤) . وهكذا يتحول الاسلام بسرعة في ذهنها الى عقيدة ركودية رجعية لا تنتشر الا بسبب جهل العامة ، المستلبة والظلامية ، التي تعمل هي ذاتها على تخليد جهلها . ان ما تقترح العلمانية على نفسها كهدف قابل للتحقيق هو نقل المجتمع من الجهل الى النور، لا المساواة ولا العدالة ولا الحرية. ذلك ان هذا الانتقال من الجهل الى النور هو شرط الديمقراطية كما هو شرط الاشتراكية . لا تدخل العلمانية هنا اذن كمذهب سياسي يدعم

(٤) في نقده للدهريين يقول جمال الدين الافغاني « هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في اوروبا ، فان من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة اوطانه ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الاجانب ، ويبذل في ترقيتها والمدافعة عن نفائس احواله ، ويفدي مصلحتها بروحه ، اما احمد خان واصحابه فانهم كما يدعون الناس لنبذ الدين يهونون عليهم مصالح اوطانهم ويسهلون على النفوس تحكم الاجنبي فيها ويجهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية (القومية) وينقبون على المصالح الوطنية التي ربما غفل الانكليز عن سلبها لينبهوا الحكومة عليها فلا تدعها . يفعلون هذا لا لاجر جزيل ولا ترف رفيع ، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد . (هكذا يمتاز دهريو الشرق عن دهريي الغرب بالخسة والدناءة بعد الكفر والزندقة) » . ص ٤١٥ ـ العروة الوثقى ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٧٠ .

نظاما حرا ولكنها تظهر كبديل ثقافي للذاتية الدينية ، اي مجرد نفي للذاتية القومية (٥) . وهذا ما يمكن الاسلام المستعاد من ان يدخل الحلبة السياسية العصرية كمقاتل من اجل الديمقراطية والمساواة الغائبتين عن الدولة العلمانية واللتين تصطدمان مباشرة مع الاسف بالنزعة الاستبعادية والحصرية التي ينطوي عليها كل دين . وهذا ما يزيد من تعقيد الوضع .

ان ميل الاقليات لدعم دولة علمانية يلتقي مع رغبة النخبة في ابعاد الجمهور عن السياسة والسلطة . وهو لا يتناقض ابدا مع محافظتها على هويتها الدينية او الاقوامية ولكنه يظهر كضامن لهما . بينما تشعر الاغلبية انها فقدت فيه الكثير . هكذا تتهم الاغلبية الاسلامية الاقليات بالتحالف مع الخارج ، او مع السلطة العصرية المحلية بهدف خدمة مصالحها الخاصة . ومن المؤكد ان هذه الصورة العامة تحتاج الى التعديل . فمن الجانب غير المسلم كما من الجانب المسلم هناك الكثير من اصحاب التفكير الحر الذين يشعرون انهم قد تجاوزوا نهائيا هذه الحساسيات وانهم يتفهمون مواقف البعض او اعتراضات الاخرين ويسلكون تجاههم سلوكا يتسم بالالتزام القومي وبالحرص على الوحدة وتجاوز الاختلاف . ومع ذلك فهذا لا يغير شيئا من حقيقة المشكلة . فالامة لا يكونها القلة من اصحاب التفكير الحر ، ولكنها تتكون من الاغلبية التي ما تزال في وعيها حبيسة « الاحكام المسبقة » المتبادلة في هذا الموضوع ، اي انها تميل الى ردود الافعال الطائفية التي تعكس تفوق الالتزام بمصالح الجماعة الدينية او الاقوامية على المصالح الطبقية او القومية .

(٥) لعل ذلك يعكس التأثير الاحادي الجانب للفكر الفرنسي على النخبة العربية الاولى . فقد ارتبطت هنا النزعة العلمانية بشكل رئيسي بالنضال ضد الكنيسة وسيطرتها السياسية والعقائدية لدرجة ظهرت فيها بقوة فكرة تأسيس دين قائم على عبادة العقل المجسد في صورة مرآة حرة ومتحررة. ولا يمكن=

لنعد الى تحديد معنى الاقلية في هذا التمزق الجديد الذي يعيشه العالم العربي . فهذا المعنى لا يتطابق في كل مكان وعلى مر العصور . فهو يستلهم دائما الظرف التاريخي السياسي الذي يعطيه شحنته التخيلية وابعاده الاجتماعية التي يمكن ان تتراوح من المطالبة بالمساواة الى الدعوة الى الاستقلال وتكوين دولة منفصلة .

في الواقع ، كل الامم مكونة من اقليات ، اي من جماعات متعددة ومتميزة الواحدة عن الاخرى اكانت هذه الجماعات اجتماعية ام مهنية ام جغرافية ام اقوامية . وهذه الجماعات ليست دائما على المستوى ذاته من القوة او من النفوذ الى السلطة ولا على المستوى ذاته من التطور الاجتماعي الذي يعني اليوم، عندما

= فصل هذه النزعة المعادية للدين بالاساس عن الميل الشديد الفرنسي بعد الثورة نحو اقامة دولة شديدة المركزية مناقضة للاقطار التي تكونت منها فرنسا في وحدتها السياسية وفي هويتها القومية ايضا .

ولم تظهر كلمة الامة الفرنسية في الواقع كفكرة تضم كامل الاراضي الخاضعة للدولة الا مع ظهور هذه الدولة المركزية وهويتها القومية العلمانية الجديدة بعد الثورة . وكان يشار من قبل الى المقاطعات الفرنسية بكلمات مثل الامة البروتانية والامة البروفانسية .. الخ . اما في بلاد اخرى مثل بريطانيا والمانيا فان تطور العلوم والنزعة العلمية والعقلية لم تتمخض عن نزعة علمانية اجتماعية وبقيت الكنيسة البريطانية رمز الامة البريطانية والتعبير عن روحها في نظر مفكريها القوميين مثلا . ولم يترافق الانتقال الى الحداثة او الى المجتمع الصناعي الحديث بنزاع عنيف بين الدولة والكنيسة .

انظر مثلا :

- A . Aulard , Le culte de la Raison et le Culte de l'être suprême , paris 1892 .

تستعمل هذه الكلمة ، اقتراب انماط الحياة اكثر فاكثر من نموذج الحياة الغربية ، اي من الحضارة الحديثة . وتشكل البرجوازية كجماعة مجتمعية متميزة اقلية على الصعيد الاجتماعي بالمعنى ذاته الذي تشكل فيه جماعة اقوامية ذات ثقافة مستقلة نسبيا اقلية على الصعيد السياسي والثقافي . وفي الحالتين تتميز الاقلية بوجود شعور تضامني داخلي يوحدها في مواجهة الاغلبية، اي في الواقع الاقليات الاخرى ، دون ان يلغي انقساماتها الداخلية ونزاعاتها الخاصة في الظروف الطبيعية التي لا تتسم بطابع المجابهة . تظهر التضامنات المحلية او الاقلية اذن في اوقات الازمة الاجتماعية بالدرجة الاولى حيث يصبح الصراع على السلطة صراعا من اجل البقاء . بينما تبقى التمايزات بين الجماعات خافتة لا تحمل اي شحنة سياسية خطيرة في الظروف الطبيعية ، وفي اوقات الازدهار . فالتوسع الاقتصادي والثقافي للنظام الاجتماعي يساهم في تطوير حركة الاستيعاب والاندماج القومي بما يخلقه من فرص التقرب من نموذج حياة واحدة لدى مختلف الجماعات التي تفقد تدريجيا لهذا السبب ايضا تاريخيتها الخاصة وتضامناتها الذاتية وتنحو الى الانحلال في الجماعات الجديدة التي تنشأ على اثر اعادة تقسيم المجتمع تقسيما افقيا . وانا اميل الى الاعتقاد ان ظهور تقسيمات افقية عميقة بدل التقسيمات العمودية العصبوية (الطائفية او الاقليمية الجغرافية) هو من خصائص المجتمع المتطور ، اي المستقر نسبيا والمتوسع اقتصاديا القادر على تعميق حركة الدمج الاجتماعي في نمط حياة واحدة . وصراع الطبقات (٦) الذي يحل عندئذ محل الصراع العصبوي الطائفي او

(٦) في الدولة الدينية القديمة تم الغاء العصبيات القومية على قاعدة ظهور تقسيم جديد للجماعة معياره التقوى او التمسك بالدين . وهكذا كان الصراع بين اصحاب السنة والجماعة وبين المحرفين للدين يحل محل الصراع بين الاقوام ، =

الاقليمي او الاجناسي يتحول الى آلية ذاتية لتعديل الفروقات الاجتماعية وتثبيت شرعية نموذج واحد ثابت للحياة . فالطبقات الدنيا لا تجاهد عندئذ من اجل نموذج جديد ولكنها تطالب بتعميم النموذج السائد لدى الطبقة العليا على جميع الفئات . وهذا يعني ان الانتقال من تقسيم عصبوي عمودي اقوامي او طائفي للمجتمع الى تقسيم افقي طبقي يعكس نشوء نظام

= ويغطي هذا الصراع الذي يبرز في احيان اخرى من وراء الصراع بين الايمان السليم والانحراف المذهبي التشيعي ، او الانشقاقي . وفي مقال « الجنسية والديانة الاسلامية » المنشور في العروة الوثقى يبين محمد عبده كيف ان هذا التعصب للجنسية ليس من الامور الطبيعية ولكنه مكتسب . « هذا هو السر في اعراض المسلمين على اختلاف اقطارهم عن اعتبار الجنسيات ورفضهم اي نوع من انواع العصبيات ما عدا عصبيتهم الاسلامية ، فان المتدين بالدين الاسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الروابط الخاصة الى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد » .

« لان الدين الاسلامي لم تكن اصوله قاصرة على دعوة الخلق الى الحق وملاحظة احوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الادنى الى عالم اعلى ، بل هي كما كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئيها وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات واقامة الحدود وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها الا من اشد الناس خضوعا لها ، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس او قبيلة او قوة بدنية وثروة مالية وانما ينالها بالوقوف عند احكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الامة ». وفشل الانتقال الى تقسيم افقي جديد (طبقي في المجتمع الصناعي الراسمالي) ادى هنا الى تكلس التقسيم القديم وتحوله الى تقسيم طائفي . فمعيار الاعتقاد يضمن الحراك الاجتماعي ويؤمن لكل مسلم فرصة النفوذ الى السلطة ،بينما فقدان كل معيار يخلق الطوائف المغلقة التي تستقل وتستثمر عصبيتها كي تنفذ الى السلطة . ص ٥٠ ـ العروة الوثقى ـ دار الكاتب العربي ـ بيروت ١٩٧٠ .

مستقر كما يعكس نهاية الطفرات التاريخية الكبرى وبداية الاندماج الاجتماعي المتوسع .

ويترافق الانحطاط والانكماش الاجتماعيين بعودة التقسيمات العمودية التي تخلق انماط حياة متميزة ومتفاوتة بشدة بين الجماعات . كل مجتمع يتحول في مرحلة انحطاط نظامه الاجتماعي الى مجتمع عصبوي .(٧) ومن صراع العصبويات ينشأ النظام الجديد الذي لا يقوم الا بتحييد التمايزات العمودية والغائها، وكسر الحدود الطائفية . لا تقوم الوحدة الاجتماعية اذن على ازالة كل تمايز ونزاع ولكنها تقوم على تحويل التمايز من تمايز

---

(٧) ليس من الضروري ان يكون هناك عدة اديان حتى يتم الانقسام العصبوي ويتبلور تكلس البنية الاجتماعية . المثقف التقدمي العربي يشكو دائما من ان المجتمع العربي يشبه الفسيفساء لكثرة تعدد الطوائف والتمايزات الاقوامية والدينية فيه . والحقيقة ان تشرذم البنية الاجتماعية لمجتمع من المجتمعات لا يفترض وجود تمايز مسبق ديني او عرقي ، وانما يخلق هو ذاته هذا التمايز داخل الدين الواحد السائد كما حدث في المسيحية الاوروبية . اما اذا كانت الوحدة الدينية عميقة الجذور ، فيمكن لهذا التمايز ان يظهر على شكل نزاع بين مناطق ساحلية وجبلية ، داخلية ومحيطية ، بربرية وحضرية الخ .. بمعنى آخر ليس التمايز الديني او العرقي المسبق هو الذي يولد التفتت الاجتماعي ولكن التفتت هو الذي ينعش التمايزات القديمة ويشهرها ويعطيها قيما جديدة واوزانا سياسية . ويجب البحث عندئذ عن اسباب هذا التفتت . ان الاطار الحديث لممارسة السلطة الذي اتت به الدولة الحديثة العربية بدل ان ينشط التفاعل بين القمة والقاعدة ، بين الحاكم والمحكوم اغلق كل باب لتطوير بنى السلطة العليا وقنوات التفاعل الاجتماعية العميقة . وكان من نتائج ذلك العودة الى العصبية التقليدية التي هي محاولة لبناء « دولة » موازية للدولة المركزية ومفروضة عليها . وبهذا انتقم المجتمع المدني لنفسه وتم نشوء تفاعل من نوع خاص مع السلطة العليا : تفاعل الطائفة او العصبة والدولة .

قاطع يشق المجتمع الى جماعات كاملة الاختلاف تمنع اي حراك وتجعل الصراع على السلطة صراعا ميكانيكيا عصبويا ، الى تمايز قائم على النزاع من اجل نموذج او مثال واحد يحتذى .

يعكس التقسيم العصبوي للمجتمع اذن الطابع المتأزم واللامستقر للنظام الاجتماعي، اي يعكس تدهور الوحدة الاجتماعية القديمة وغياب اسس توازن جديد . وكل استقرار جديد لا بد ان يستند على توسع جديد للنظام الاجتماعي ، توسع يمكن ان يتم على قاعدة التوسع الاقتصادي المجرد القائم على مكتشفات جديدة تقنية او ادارية ، ولكنه يمكن ان يتم على قاعدة التوسع الاقتصادي الناجم عن الفتح العسكري وتعظيم الفائض الاقتصادي المجلوب من مجتمعات اخرى،او على تطور المكتشفات الادارية والتنظيمية والتسييرية المستندة الى مكتشفات او مخترعات نظرية محضة . واذا كان الصراع الطبقي يتسم بالركود والاستنقاع في العالم العربي فلأن الاتجاه السائد للنظام الاجتماعي يظل هنا الميل الى الركود . والاحتكار الذي يتولد عن هذا الركود يدفع الجماعات المختلفة الى الانغلاق على الذات ويعيد تثمير التمايزات العصبوية الموروثة التي بدل ان تنحل تأخذ قيمة سياسية اكبر في الصراع من اجل البقاء . وهذا يفسر لماذا تتحول الجماعات الجديدة العصرية التي تنشأ على اثر تقليد النموذج الغربي الفكري او الاقتصادي او السياسي الى طوائف مغلقة تحتوي كل منها في داخلها على نموذج للحياة وعلى مثال اعلى محرك خاصين بها . وكلما ازداد الانسجام الذاتي لايديولوجيتها، واستندت الى مذهبية اكثر قوة واقناعا زاد طابعها العصبوي المغلق . بينما تظهر الجماعات الاقل تمسكا بمذهب معين والاكثر تجريبية اكثر انفتاحا واقل تعصبا وانغلاقا على الذات . ويمكن من اجل ذلك مقارنة خط تطور الاحزاب ذات الايديولوجية الشديدة الانسجام والاحزاب الليبرالية لادراك ذلك .

ان مشكلة الاقليات هي اذن بالدرجة الاولى مشكلة الاغلبية . اي مشكلة المجتمع العام ذاته . وليست المسألة الاساسية التي تستحق المناقشة هنا هي مسألة توجه الاقليات الدينية العربية الى التمايز وتكوين طوائف مستقلة تطمح الى الحفاظ على ذاتيتها، فهذا هو الطابع التاريخي والمنطقي لوجود كل اقلية اجتماعية والا فقدت كونها اقلية ولم يعد هناك اية مشكلة . اذا كنا نعترف ان هناك اقليات فلاننا نعترف ان هناك داخل الجماعة الكبرى جماعات لها فعلا تقاليد متميزة نسبيا عن الجماعة الكبرى وليس لنا ان نطالبها بالتخلي عن هذا التمايز الثقافي دون ان نلغي حقنا في ان يكون لدينا ذاتية ثقافية . لا نستطيع اذن ان نلغي التاريخ بالايمان بضرورة قومية او سياسية ولكننا نستطيع ان نفهم كيف يقود هذا التاريخ الى تكوين الحقيقة القومية السياسية .

تبدأ المشكلة الحقيقية عندما يصبح لهذا التمايز الثقافي وجود سياسي مميز ، اي تصبح الاقلية او الطائفة حزبا سياسيا وقناة للسلطة (٨) . وتتعقد المشكلة اكثر عندما ترتبط هذه الجماعة بقصد الدفاع عن نفسها او لاسباب تاريخية

(٨) لا شك ان جميع البشر يشتركون في خصائص وحاجات وميول ونزعات عامة واحدة وبالاحرى ابناء جماعة عاشت التاريخ ذاته والامال والالام ذاتها . ولا ينفي هذا الاشتراك وتلك الوحدة وجود تمايزات دينية او ثقافية او اجتماعية مختلفة . والسؤال المطروح عندئذ هو لماذا يتم التركيز في حقبة معينة من حياة هذه الجماعة ، ولدى هذه الفئة او تلك على الصفات المقسمة والممزقة وتختفي الاشارة الى العوامل الموحدة والجامعة ؟ هذه ليست مسالة تاثر او تاثير بالافكار ولا نتيجة لمؤامرة شيطانية محلية او اجنبية ولكنها تستدعي البحث في اسس بناء الجماعة كجماعة سياسية واحدة ، اي في النظام الاجتماعي ذاته . فالتأكيد على التمايزات ليس شيئا آخر غير اخفاء عوامل التوحيد .

موضوعية خارجة عن ارادة كل فرد فيها بسلطة استبدادية او بدولة اجنبية مهيمنة عالميا . عندئذ تصبح عملية رفض التمايز الثقافي لهذه الجماعة سهلة للغاية . وتستطيع الاغلبية ان تغطي رفضها لهذا التمايز برفض نتائجه السياسية . اي عن طريق اتهام الجماعة الاقلية بالتعامل مع الاجنبي . وهكذا بقدر ما تستخدم الاقلية تمايزها كوسيلة لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية تجد الاغلبية في تحقيق هذه المصالح حجة لتصفية وجودها السياسي ، ووسيلة لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية جديدة .

هنا نجد اساس المشكلة الطائفية . فالطائفية ليست الدين ولا التدين . وانما هي بعكس ذلك تماما اخضاع الدين لمصالح السياسة الدنيا ، سياسة حب البقاء والمصلحة الذاتية والتطور على حساب الجماعات الاخرى . ومن الجدير بالذكر ان اكثر الناس عداء للصهيونية التي هي الطائفية المدفوعة الى حدودها المنطقية القصوى كانوا وما زالوا من المتدينين اليهود الفعليين الذين رفضوا الدخول في السياسة الدنيوية . بينما اكثر الناس صهيونية هم الصهيونيون المتدينون الذين ينطوي شعورهم على نبع لا ينضب من العداء للاديان الاخرى ومن الانغلاق على الذات ورفض الاعتراف بالتمايز للاخرين .

الاغلبية الاجتماعية والاغلبية السياسية

ومع ذلك لا تبدأ المشكلة الحقيقية في نظرنا الا عندما تتحول الى مشكلة اجتماعية ، لا تمس كيان وسلوك الجماعات الاقلية ولكنها تمس اولا الاغلبية . اي باختصار عندما تتحول الجماعة القومية الكبرى الاغلبية الى طائفة وتنحو الى السلوك كطائفة بعد ان كانت تسلك تجاه ذاتها واعضائها وتجاه الجماعات الآخرى كأمة ، او كأساس للامة . عندئذ يعم النظام

الطائفي القائم على الغش المتبادل في السياسة وفي الدين والذي يخفي كما قلنا عدم ثقة متبادلة وحربا كامنة تجنح الى الاندلاع كلما تعمقت ازمة النظام واشتد الصراع من اجل البقاء.

وتاريخ تحول الجماعة الاسلامية ، السنية في العالم العربي والشيعية في ايران ، الى طائفة هو الذي يستحق الدراسة ويفسر بعض جوانب التاريخ الراهن للصراع السياسي الداخلي العربي والفارسي .

والاجابة على هذا السؤال متضمنة في الاجابة على سؤال اخر هو : كيف تحولت الجماعة ككل من اغلبية الى اقلية سياسية . فالطائفية هي سياسة الاقلية مهما كان دينها وعلمها . وهذا يعني تفسير كيف تطور النظام السياسي العربي منذ الفتح العربي الاخير . والاقلية لا تظهر الا في المجتمع العصبوي الذي لا يستطيع ان ينشىء علاقة سياسية اعلى من العلاقة الايديولوجية ، وقائمة فوقها ، اي رابطة قومية حقيقية تقابل التمايز بالوحدة،والانغلاق بالانفتاح دون ان تلغيهما . عندئذ يجب ان نسأل لماذا لم تنشأ بنية قومية في الوعي وفي الممارسة متجاوزة للبنية القديمة ، وبشكل اصح : لماذا فشل المجتمع السياسي في ان يحل تمايزات المجتمع المدني ؟ والامر يتعلق عندئذ بالدرجة الاولى بالدولة العربية الحديثة والاسس التي قامت عليها وبنية السلطة الموازية لها .

حتى الامم الشديدة الاندماج تحتفظ بالتقسيمات العمودية وبالعصبيات النامية في المجتمع المدني ، والتي لا تلعب دورا كبيرا ولا تظهر على السطح في الاوقات الطبيعية ولكنها تهدد بالظهور في كل مرة تبرز فيها ازمة النظام عن طريق اهتزاز سلطة الدولة او تدهور التوازن المادي والاقتصادي للجماعة . والاوروبيون الذين يأخذون على انفسهم مهمة حماية الاقليات القومية او الدينية في منطقة « البربرية » هم اول من خلق مشكلة الاقليات واستمر يعتقد ان حلها يكمن في التصفية

السريعة لها . هكذا عوملت البروتستنتية في بدايتها حيث اعتبرت حليفا لليهودية . وحتى في القرن العشرين كانت محاولة تصفية الاقلية اليهودية والغجرية احدى شعارات الرايخ الالماني . لكن استقرار الاوضاع نسبيا في اوروبا ادى الى غياب القضية المعادية للسامية كما ادى الى نسيان الفروق الدينية التي كانت مصدرا لا ينضب للحروب في بداية القرون الحديثة ، لا بل غابت ايضا القضية القومية التي كانت محركا للصراعات الدولية الاوروبية في القرون الماضية وحل محل النزاع القومي التعاون الاوروبي ، في حين استبدلت باللاسامية نظرية الثقافة اليهودية ـ المسيحية كثقافة لاوروبا والحضارة الحديثة . واليوم ايضا ، وفي العديد من الامم المتحضرة تعامل جماعات مثل الشيوعيين او المتدينين كأقليات مشروعة على مضض ، وهي غالبا ما تعتبر مرتبطة بالقوى الاجنبية التي تلعب بها وتوجهها .

فاوروبا لم تعرف فعليا الدولة القائمة على المعتقد وعلى الاخلاق التي تخضع كل تمايز عرقي او اقوامي او اقتصادي او لغوي الى التمايز الوحيد المقبول : بين الفكر والايمان . وحيث المرجع النهائي هو الالتزام بالاخلاق التي توحد جميع الاديان السماوية . هذا العنصر الاعتقادي الذي يدين التمييز العرقي او الجنسي الموروث هو الذي يقف حتى الان عائقا امام التمزق النهائي للجماعة العربية ويخفف الاتجاه نحو تصفية الاقليات الذي لا ينفصل عن مفهوم الامة الغربية المتجانسة والتي لا تحتمل الا سلطة واحدة وموحدة . وبعكس ما يتصور اصحاب التحديث وافراد النخبة المتعلمة ، ما زال الدين هو السد الرئيسي امام التفتت النهائي للجماعة ، وظهور تيار النكران والتصفية المتبادلين ، اي تيار العداء للاقلية الذي يفسره مبدأ البحث عن كبش فداء . فالدين هو اكبر سد ضد الطائفية . وهو ما زال ايضا منبع الشعور القومي العربي

الشامل بقدر ما جاءت الدولة الحديثة دولة اقليمية ، والثقافة الحديثة ثقافة اتنية ضيقة ، والاقتصاد الحديث اقتصادا تابعا .

كل مجتمع مكون اذن في الواقع من عناصر قومية ودينية ومحلية شديدة الاختلاف احيانا . وعلى كل حال لا يعني تكوين الامم المتجدد باستمرار شيئا آخر غير « اعادة التوزيع » الدائمة لهذه العناصر واذن للقوى الاجتماعية ، للمجالات الثقافية ، وللاقوام التي يخلفها التاريخ وراءه وتتركها الحضارات السالفة للحضارات الجديدة . ان وجود امة متجانسة كليا ، مكونة من عرق واحد ومن ثقافة مشتركة واحدة ودين واحد ليس الا فكرة من اختراع الايديولوجية القومية للقرن التاسع عشر الاوروبي . ووظيفة هذه الفكرة هي تعميق الروابط الهشة غالبا بين الجماعات المتميزة التي تقوم عليها دولة او سلطة ملكية او جمهورية واحدة وشديدة المركزية . وهذه الفكرة تتناقض مع ذلك مع الواقعة القومية ذاتها . اذ لو كان هذا التجانس مكتسبا من البدء لما كان عند الدولة او الطبقة الحاكمة اي حاجة لهذه الايديولوجية القومية الموحدة التي تهدف الى صياغة تاريخ موحد ومشترك للجماعة تنصهر فيه كل عناصر التنافر الجغرافية والسياسية والثقافية . وكلنا يعرف ان تكوين الدول ـ الامم المتجانسة الليبرالية الغربية قد مر بتاريخ طويل من الحروب والنزاعات المحلية او الدينية . والعديد من المناطق التي تسمى اليوم محافظات في الدول الاوروبية كانت لا تجد ذاتها الا بالالتحاق بشرعية قومية اخرى ، وكانت تقاوم بعنف الالتحاق بالسلطة المركزية . فالفاسكون الفرنسيون كانوا يعلنون ولاءهم لملك انكلترا ضد ملك فرنسا . وذلك اذا لم نرغب ان نشير الى الجماعات الاخرى التي ما زالت ترفض حتى اليوم الالتحاق النهائي بالدول الام الاوروبية وتطالب بالاستقلالية واحيانا الاستقلال الكامل .

ليس هناك ما يستدعي المبالغة في مشكلة وجود الاقليات اذن من وجهة نظر تاريخية . لكن ما هو جديد فيما يتعلق بالمشكلة المطروحة في العالم العربي هو ان المسيرة التاريخية تبدو هنا مقلوبة . فبدل السير المنتظم نحو التجانس والاستيعاب، هناك ميل كبير الى التفتت والتبعثر يؤكده التفكك المتواصل للوحدة القومية الموروثة عن الماضي . ومن اجل ذلك تتضافر اسباب خارجية وداخلية تصب جميعا في حلقة تلغيم النظام الاجتماعي . المسيرة التاريخية واحدة لكن معناها مختلف في الحالتين . فالامر يتعلق هنا وهناك بمشكلة كبرى واحدة، هي مشكلة تكوين الامم او تدهورها .

في مناقشتنا لمشكلة الاقليات يجب ان لا ننسى هذا العنصر الاساسي في التحليل . فهذه المشكلة لا يمكن ان تطرح باعتبارها واقعة ثقافية بسيطة ومجردة ، تقوم على التعصب المبالغ فيه لدى هذا الطرف او ذاك ضد الطرف الآخر . والاختلاف الثقافي او الديني ليس الا الارضية او الاستعداد الذي يمكن ان يعطي حسب مجرى التاريخ القومي عناصر قوة ووحدة او عناصر ضعف وتشتت . وليس نفي الحق في الاختلاف هو النتيجة الطبيعية لتطور روح اسلامية او مسيحية ثابتة وغير متغيرة تميل بطبيعتها للتعصب كما يميل البعض الى الاعتقاد ، لكنه يشير الى مشكلة اكثر اهمية بكثير هي مشكلة التطور التاريخي للامم التابعة ، العربية منها او الافريقية والاسيوية . انه اساسا مشكلة سياسية .

ونحن نميل الى الاعتقاد ان العامل الاكبر في الحملة الطائفية اللاسامية في اوروبا الماضية هو استبعاد الطبقة الوسطى من السلطة . فالتطور الذي راكمته اوروبا حتى بداية القرن لهذه الطبقة لم يرافقه تغيير مقابل في قنوات السلطة يسمح لهذه القوى الجديدة بالتعبير عن نفسها . وكان امام النخبة الجديدة طريقان لفرض نفسها عبرت عنهما بالانتماء الى

الاحزاب الثورية الاشتراكية الذي يهدف الى تحطيم الانظمة القائمة والدخول المباشر الى السلطة ، او ، في قسم اخر منها ، بالهجوم على الاقليات ، والدخول الى الامة واستحقاق عضويتها بتصفية ما يبدو مناقضا لمثلها وهويتها . وبمعنى آخر اصبحت تصفية الاقلية اليهودية مثلا وسيلة لتأكيد المانية الفرد وتحقيق شعوره بالمشاركة في المواطنية وبالانتماء الى الامة ، انتماء ثقافيا ، يتوافق مع ما يتصوره الفرد تعبيرا عن حقيقة الهوية الالمانية (٩) . ولن يتطور هذا التيار التحويلي بشكل فعلي وكبير الا مع فشل الثورة وضياع حلم الانتساب للامة وتحقيق المواطنية عن طريق الدخول المباشر الى السلطة وتغيير بنية الدولة . فتحقيق المواطنية ثقافيا يعكس فشل تحقيقها سياسيا . اما اليوم ، وبالرغم من تزايد حجم واهمية الاقليات العرقية والدينية في اوروبا ، فان الظاهرة تبقى مقتصرة على بعض الاوساط الرثة المستبعدة كليا عن الحياة القومية السياسية والثقافية . لكن هذا لا يمنع ان تعود الطائفية القومية الى اشد مما كانت عليه لدى انسداد جديد في قنوات السلطة وفشل الاصلاح السياسي .

لا تنشأ مشكلة الاقلية اذن الا عندما تكون هناك مشكلة اغلبية . اي عندما تعجز طبقة اجتماعية واسعة عن تحقيق مواطنيتها في الدولة وتفشل في تغيير هذه الدولة فتنكفىء الى

(٩) وهذا يرجع ايضا في جزء كبير منه الى تطور الفكرة القومية الالمانية منذ البدء كبعث للروح الالمانية وللقيم الاصيلة الصافية في الوقت الذي ظهرت فيه الفكرة القومية الانكليزية كدفاع عن الدستور ضد سلطة الملك المطلقة ، وكضمان لحقوق الامة اذن ضد الملك ، بينما كانت في فرنسا دعوة للحرية والاخاء والمساواة وتحطيما للسلطة التي قام عليها الانقسام العميق الى طبقات تمنع او تعيق الاندماج الاجتماعي بما تعطيه من امتيازات كبرى لارستقراطية قوية وراسخة .

حل مشكلتها ، ليس على صعيد المجتمع السياسي لكن على صعيد المجتمع المدني ، اي في اطار السلطة التي تملكها والواقعة غير الرسمية . وهذا يستدعي دراسة نشوء العصبوية من جهة ، اي المجتمع المدني المستقل عن المجتمع السياسي والذي لا يجد فيه مرآته ، وان تنشأ من جهة اخرى فكرة الجماعة غير القومية او المتميزة عن الاغلبية والرافضة لمثالها الاعلى .

التاريخ العربي ومعطياته : المجتمع العصبوي

ومع ذلك يجب علينا ان نحذر ايضا من الميل الى المبالغة في اهمية وعمق التجانس الموروث عن الماضي التاريخي العربي عندما نتكلم عن مسيرة معكوسة . فالتمايزات لا تختفي الا في اطار تاريخي محدد يتميز بالتوسع والصعود الاجتماعيين . ويتوقف زوالها نهائيا لتكوين جماعة جديدة على عمق وسعة الاندماج الاجتماعي الذي سمحت به الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية المشتركة اثناء فترة التوسع والازدهار .

وحدة التشكيلة الاجتماعية التقليدية الموروثة بقيت عندنا في الواقع هشة نسبيا خاصة عند التماس بمتطلبات المجتمع العصري القائم على علاقات تنكر تدخل الدين في السياسة وتقيم الوحدة القومية على اسس وضعية منافية في جوهرها لوحدة الاعتقاد . بينما كانت الوحدة التقليدية الموروثة مبنية اساسا على الانتماء الجماعي الى مثال اعلى واحد ومشترك هو الذي يحدد وسائل واساليب الكلام والعمل . وعلى الذين لا يتفقون في اعتقادهم مع هذا المثال او لا يوافقون عليه ان يخرجوا من الجماعة او ان يخضعوا لقوانينها ، اي لقانون الاغلبية . فالاغلبية هنا ليست عددية سياسية وانما اغلبية دينية ثابتة وغير قابلة للتغيير . بينما الاغلبية السياسية في

الانظمة الحديثة ممكنة التغيير طالما انها لا تقوم على ثبات الاعتقاد . اي باختصار ما كان يمكن للاقلية « الصابئة » ان تصبح اغلبية في الدولة الاسلامية ، بينما يمكن للاشتراكية ان تصبح اغلبية سياسية في النظام الليبرالي الحديث .

وهذه الغيرة ذاتها على الدين لدى الاغلبية هي التي تحدد ايضا مبدأ التسامح تجاه دين الاقلية وتجاه مثالها الاعلى الذي لا يمكن ان يهدد مثال الجماعة الكبرى . فحرية الاقليات الدينية في ممارسة عقائدها هي شرط حرية الجماعة في اقامة سلطتها الدينية . او اذا شئنا فالتسامح الديني في الاعتقاد هو الذي يحفظ ثبات التوازن الاجتماعي السياسي ايضا داخل الجماعة ويعطي للدولة شرعيتها كدولة . اي كادارة للشؤون العامة للجماعة بما في ذلك العلاقات بين الاديان ، او المذاهب الدينية . ليس هناك في الواقع دولة دينية وان وجدت سلطة دينية . الدولة هي دائما زمنية اي مؤسسة اجتماعية تأخذ شرعيتها من قدرتها على تجاوز النزاعات التي يزخر بها المجتمع المدني . والدولة الدينية بالمعنى الحرفي للكلمة ، اي التي تخضع لسلطة دينية مباشرة ، تعكس مرحلة ازمة اجتماعية وقومية وتظل دولة انتقالية بدون شرعية كدول القرون الوسطى الاوروبية .

وبعكس التصور المبسط والسطحي للتاريخ الاسلامي لم يكن المجتمع الاسلامي في اية مرحلة من مراحله احادي العقيدة ، استبعاديا ومغلقا . ليس هذا فيما يختص باحترام الاقليات الدينية غير الاسلامية التي كانت تسيّر هي ذاتها شؤونها الجماعية ، (١٠) والتي لم تكوّن في اية حقبة مشكلة

---

(١٠) انظر مثلا الكتاب الصادر حديثا لتشارناي :
J.P. Charnay , Sociologie Religieuse de l'Islam ,
باريس ، دار سندباد ١٩٧٨ .
رغم بعد الاجتهادات الذاتية عن الواقع الاسلامي في كثير من النقاط .

حقيقية داخل الدولة الاسلامية (وهذه الاقليات لم يكن لديها مفهوم آخر للدولة غير المفهوم الديني ولذلك ما كان بامكانها ان تفكر في الاعتراض عليها) ولكن فيما يتعلق بالانشقاقات الاسلامية ذاتها التي كانت تشكل المسألة الكبرى في النزاع على السلطة . فالصراع بين المذاهب الاسلامية المختلفة وضد الهرطقات المتنوعة الداخلية كان يثير داخل الدولة وتجاه السلطة من المشاكل ما لا حل له على الصعيد الديني . وكان الاسلام يثبت بذلك حيويته في اطار استيعاب الصراعات الاجتماعية والتعبير السياسي عنها . وكان النقاش بين المذاهب والشيع هو المعادل الطبيعي للنقاش السياسي اليوم . وعلى هذا الصعيد كان يتجسد القمع الحقيقي للدولة الذي يعكس الصراع على السلطة. وقد تبادلت الشيع الاسلامية ادوار القامع والمقموع على التوالي . ولم ينته هذا الصراع الا عندما بدأ يأخذ اشكالا جديدة منذ بداية تحديث الدولة في القرن الماضي وظهور الاحزاب والجمعيات والمنظمات ذات الطابع السياسي الغالب .

ونحن نعتقد ان الانسداد الذي عبر عنه هذا النظام الحديث في شكله الليبرالي اولا ثم في شكله الحكومي المدول ثانيا هو الذي يهدد اليوم بعودة الشكل القديم للصراع لغة وتنظيما . فالنظام الحديث لم يستطع ان يستوعب الصراعات الاجتماعية ويعبر عنها ويقودها الى حلول جزئية او كلية تؤسس لبناء الدولة القومية ولكنه نجح في ان يبني سلطة اقلية معزولة ودولة شديدة البلادة تجاه الضغوطات الاجتماعية الكبرى التحتية. والرسالة السياسية التي كانت في النظام القديم تمر عبر اللغة الدينية ، وتتبلور في المؤسسة الدينية او في بعض اطرافها لتجبر الدولة على التغيير او لتلين موقفها ، لم تعد تجد اليوم لا لغة شعبية قادرة على نشرها ، ولا مؤسسة سياسية شعبية صالحة لتفرض سلطتها وتعدل موقف الدولة . وبما ان الدولة الحديثة قد راهنت من اجل عزل الشعب نهائيا على

تحطيم هذه البنى التقليدية في لغتها : الدين ، وفي مؤسستها : المسجد ، فان الثورة ضد الدولة الاستبعادية تأخذ اليوم شكل عودة للغة ومؤسسة الدين ، وردة ضد الحداثة والتحديث . اما اللغة والمؤسسات الجديدة العصرية التي ظهرت مع الزيف، فقد بقيت حقلا لممارسة النخبة الجديدة سلطتها وسياستها الرامية الى فرض ذاتها على الدولة وما كان لها اذن ان تتحول الى اداة تغيير حقيقي او وسيلة من وسائل تعديل ميزان القوى السياسي داخل الدولة ضد الميل الى الاستبعاد الدائم للاغلبية الشعبية . ان كل انسداد في النظام السياسي يخلق انفجارا في المجتمع المدني ويؤدي الى نشوء عصبوية مغلقة .

في النظام القديم كان تناوب الشيعية والسنية، والمعتزلية والاشعرية ، ثم الضغط الدائم للمذاهب الصوفية الشعبية وللحركات الباطنية يعكس حيوية النظام السياسي الاسلامي باكثر مما يعكس القمع والتعصب الدينيين. ولم يكف هذا النظام عن عكس الحركة الداخلية السياسية الا مع الانتصار النهائي للسنية العثمانية في معظم الاقطار الاسلامية والعربية. لكن هذا الانتصار لم يستطع مع ذلك ان يختم سلسلة النضال الداخلي الا لان الاسلام كدولة وحضارة كان قد بدأ بالتراجع . عندئذ بدأت حركة الانغلاق الذاتي والفكري . وهذا هو الامر الذي قاد فيما بعد الى انفجار الدولة العثمانية التي عجزت في نهاية القرن الثامن عشر عن ان تبث في النظام السياسي الحيوية التي كان بحاجة اليها .

وفي كل مرة كان ينتصر فيها احد الاتجاهات كان يفرض على الاتجاه المعارض تسوية تضعه في موضع الاقلية المشروعة . ولم تكن المعارضة مقبولة اذن الا ضمن نطاق الارض المنزوعة السلاح للمجتمع المدني ،وفي حدود استبعادها من السلطة .

لكن دخول العالم العربي في مجال الحضارة الحديثة قلب كل الموازنة . ومنذ ان حاول ابراهيم باشا عام ۱۸۳۰ فرض

المساواة في الحقوق بين جميع الافراد بغض النظر عن اديانهم اخذ التوازن السياسي التقليدي ، العقلي والعملي يتغير ويخلق لدى الجماعة الاسلامية السنية شعورا متزايدا بزعزعة الارض تحت اقدامها وبالانقلاب التاريخي . وما كان لدولة محمد علي ثم للدولة العربية الحديثة التي ظهرت فيما بعد ، المتطلعتين نحو الغرب من مثال اعلى يلف حوله الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى الامبراطورية بدون هوية محددة ، غير عبادة القوة العسكرية والتكنولوجية ، اي مثال الحداثة الذي لا يقدم لا هدفا اسمى ولا معايير اجتماعية عليا تخلق الاجماع الضروري لكل نهضة . ونحن ما زلنا للاسف في هذا الطور، ولم تستطع المشاريع القليلة التي تحققت منذ ذلك الوقت ان تكوّن قاعدة صلبة لانطلاق وتفتح روح جديدة متعطشة للبحث والعمل والانجاز والتحقيق وتأكيد الذات التي كانت وراء النهضة الغربية، ووراء كل نهضة اجتماعية .

يضاف الى ذلك ان هذا التوجه الى الخارج والى الغرب للسياسة العربية قد ترافق ، وما يزال يترافق الى اليوم ، بتدهور متسارع لمستويات المعيشة ، كميا ونوعيا ، للاغلبية الساحقة من السكان من كل الاديان . فزيادة مصاريف الدولة العسكرية والمدنية من جهة ، وتحطيم البنيات الاقتصادية وتفكيك الجهاز الانتاجي ثم الارتفاع المتزايد للاسعار المرتبط بتطور التجارة الخارجية ونمو الميركنتيلية المتوحشة في الداخل من جهة اخرى ، كانت تفسر لدى اغلبية المستهلكين ، وعلى حق ، بهذا التوجه نحو الغرب وبالتحديث المجرد عن كل قيم اجتماعية او اهداف سياسية .

وكان من المقدر ، وهذا هو العنصر الثالث الذي لا بد ان يضاف الى الملف ، ان يكون الغرب الذي لم يكف عن تهديد العالم العربي منذ الامبراطورية الرومانية البيزنطية حتى الحروب الصليبية مسيحيا . وهذا ليس من العناصر القليلة الاهمية ،

فقد رأينا كيف انه حتى في البلاد الافريقية حيث نجح المبشرون الغربيون في نشر الدين المسيحي ادى بروز الشعور القومي الاستقلالي الى تهديد هذا الانتشار ورفضه احيانا لصالح الدين الاسلامي الذي لعب دورا كبيرا في المقاومة الافريقية للغزو الغربي الاول . فهنا ايضا تم الربط في اذهان الشعوب المستعمَرة بين المسيحية والواقعة الاستعمارية بينما شكل الانتشار السلمي العفوي للاسلام في معظم افريقيا السوداء نوعا من اللحمة الاجتماعية القومية ووسيلة لتوحيد القبائل وتأطير مشاعر المقاومة ضد الغزو الاجنبي . وكان علماء الزوايا المرتبطين بالحركات الدينية هم غالبا زعماء هذه المقاومة . (١١)

في الواقع لا يمس كون الغرب مسيحيا ، بالرغم من انه كان في حركة هذا الغزو الاخير علمانيا بكل معنى الكلمة ، لا بالمسيحية كدين ولا بالطوائف المسيحية الشرقية التي تعرضت هي ذاتها لاعظم المجازر على يد الصليبيين في القسطنطينية كما في القدس وهذا بالرغم من الايمان بدين واحد . وكما اشرنا من قبل يمكن للصراع بين المذاهب المنشقة عن دين واحد ان يكون اقسى واعنف بكثير من النزاعات التي تنشأ بين اديان تعترف لبعضها بالاختلاف والتمايز . وهذا عامل من العوامل التاريخية التي ساعدت العرب على التخلص من الغزو الصليبي

(١١) لعل هذا ما يفسر ان الاسلام ، هو الوحيد من بين الاديان السماوية الثلاثة الذي ما زال في طريق الانتشار والتوسع وربما كان ذلك بالارتباط مع توسع وزيادة اهمية الطبقات الوسطى في البلدان التابعة المحيطة بالبلاد الاسلامية او المجاورة لها . فهو ، في مطلبه الاستقلالي تجاه العقائد الحديثة السائدة يستجيب لمطلب الاصالة وتأكيد الذات لدى الشعوب التابعة ، وفي طموحاته السلطوية يرد على الحاجة لتكوين دولة مركزية وتجاوز التفتت القبلي في المجتمعات التقليدية .

والانتصار على الغرب .

لكن بعد هذه الملاحظات يجب علينا ان لا نقلل من اهمية هذا التداعي التاريخي والعقلي بين الفتح الاستعماري الغربي والمسيحية الغربية ، ولا ان نخفي دلالتها والا اصبح من المستحيل علينا ان نفهم تاريخنا الراهن الذي يعاني من مكبوتاته المسيحيون والمسلمون على السواء . عندئذ ندرك ان اتهامات كل طرف للطرف الآخر تنطوي على قسط مضخم من الحقيقة دون شك بهدف استعمالات سياسية وقتية او دائمة . فالغزو الغربي الثقافي والسياسي والعسكري والاقتصادي استطاع ان يخلق شبه قطيعة ليس بين الاديان المختلفة ولكن ايضا بين المذاهب المختلفة في الدين ذاته مقيما بذلك قاعدة الطائفية كنظام اجتماعي . وقد كان ذلك عاملا في تحديد صورة المسلمين في ذهن المسيحيين وفي تحديد صورة المسيحيين في ذهن المسلمين .

ليس هدف رجل العلم ان يقف مع هذا الطرف او ذاك ولا ان يدافع عن هذه الفئة ليدين تلك ، كما يفعل الناس عادة بسبب انخراطهم في الصراع السياسي على مصالحهم الذاتية او الفئوية. انما هدفه ان يجرد الاعتقاد الديني الطبيعي والمفهوم (لا احد يجهل كيف اصبح البعض من هذا الدين والاخرين من ذاك) عن العنصر الاجتماعي – السياسي الذي يحتويه ويحرفه عن وظيفته الاولية. ولا اريد بذلك ان اعتبر ان فعل الاعتقاد الديني لا علاقة له بالممارسة الاجتماعية ، فهو الى ابعد الحدود عمل اجتماعي . وليس من الغريب ولا الخارق للعادة ان نرى هذا الترابط بين الواقعة الثقافية والواقعة السياسية . ولكن المقصود من هذا التجريد هو رؤية صيغ الترابط التي تعكس وتبلور الصراع الاجتماعي وتشكل القاعدة التي يقوم عليها النظام . يجب اذن ان نرفض النظر الى هذا الترابط كما لو كان عنصر انقاص من قيمة الدين او من قيمة السياسة . فالنظام

الحديث الغربي لا يقوم الا بالربط بين الايديولوجية الليبرالية والى حد كبير ايديولوجية عصر الانوار العقلانية والممارسة السياسية الانتخابية والتمثيلية المعروفة . واذا فصلنا بينهما فقد كل منهما معناه وانهار النظام الاجتماعي . ان وظيفة مثل هذا التجريد النظري هي الكشف عن آلية هذا الصراع الذي يتحول الى صراع على السلطة بين اقلية اجتماعية وبين الاغلبية ، وكيف تدخل الجماعات الدينية بغض النظر عن حجمها وعددها في هذا الصراع لتعدل من ميزان قواه .

في الحقيقة ليس الدور الذي تلعبه الجماعات الاقلية الدينية او العرقية ، بالبساطة التي تبدو لنا للوهلة الاولى. وان الاقلية لا يمكن ان تلعب دورا ذا قيمة الا بقدر ما تدخل في لعبة الصراع على السلطة . وتنجح لهذا السبب في ان تشكل طرفا من اطراف حلف او ائتلاف اكثر شمولا وتعقيدا تدخل فيه الى جانب المكونات الاجتماعية الاخرى من طوائف وزعماء وقوى خارجية وداخلية واقسام متعددة من الجماعة الاغلبية ، عناصر فكرية وسياسية وتاريخية لا تحصى. وهنا تظهر اهمية الجماعات الاقلية . فالصراع والتفاهم بين الاغلبية والاقلية او الاقليات لا يمكن فهمهما الا كحلقة من حلقات الصراع المعقد الداخلي والخارجي على السلطة ، بين **اغلبية اجتماعية و اقلية حاكمة** ، وبين امة خاضعة او مهددة وامة مسيطرة او مهيمنة . (١٢) .

ليس هناك مجال اذن كي نحلم بحل سريع لما نسميه مشكلة

---

(١٢) ان انقسام الجماعة الكبرى الى طوائف دينية لا يقل تاثيرا على مجرى تكوين السلطة والممارسة السياسية عن تاثير انقسام الجماعة ذاتها الى نخبة حديثة تكون شبه طائفة ذات حساسية وقيم مختلفة واغلبية شعبية متمسكة بقيم تقليدية او مستلهمة للتراث . والقطيعة بين النخبة والشعب قد تكون اشد عمقا واكثر وطأة من القطيعة الدينية .

الاقليات على الطريقة التي ما زالت سائدة في فكرنا حتى اليوم ، اي خارج نطاق حل مسألة السلطة ككل . عندما تطرح المشكلة غالبا ما تتبادر الى الذهن الحلول السهلة التقليدية : الاعتراف بحقوق الاقليات او رفضها ، كما لو ان هذا الاعتراف او هذا الرفض كفيلان في حد ذاتهما بتغيير الواقع التاريخي وازالة قوى اجتماعية او تغييرها . وهذه الحلول نابعة من وهم يقوم على انحراف ثقافي ينشأ من فكرة ان التاريخ يتغير مع تغير الافكار والاعتقادات. لكن كلنا نعرف ان الدساتير تعترف بكل الحقوق ليس للاقليات فقط ولكن للاغلبية ايضا ، لكن هذا لا يمنع ان البلاد التي تحترم فيها الحريات اكثر من اي بلاد اخرى هي تلك التي لا تتمتع بدستور مكتوب كما هو الحال في بريطانيا مثلا ، وان التأكيد المبالغ فيه على احترام الحريات غالبا ما يقصد الى اخفاء التضحية الدائمة بالحقوق والحريات العامة . ان الامر يرجع من جديد الى العلاقة الفعلية بين السلطة والجماعة ،اي الى ميزان القوى الاجتماعي ذاته الذي تستند اليه السلطة ولا تستطيع ان تمارس ما يتعارض معه دون ان تنكر ذاتها وتحضر لظهور بديل عنها .

ان التمايز الثقافي والديني هو احد المعطيات الاجتماعية والتاريخية التي لايمكن الا ان تحتوى من قبل الصراع السياسي، الا اذا اعتبرنا ان افراد الجماعة ، بما فيهم الاكثر ثقافة وتهذيبا ، يمكن ان يتصرفوا ، على الساحة السياسية ، كملائكة او كرسل منزهين . وهذه ليست دائما الحالة السائدة كما نعلم . وتقل اهمية الاستعمال السياسي للدين بقدر ما تزداد الوسائل السياسية للتعبير عن المصالح الاجتماعية فعالية وحيوية . ان باطنية الرفض تعكس الى حد كبير ظاهرية القمع . هكذا اذن لا يفيد البحث في المسألة هذه ، وتعرية آلية النزاع الطائفي الا في كشف حقيقة الصراع الاجتماعي وجعله اكثر شفافية وصدقا . وبذلك يوفر هذا الصراع على نفسه النزاعات الجانبية العديدة التي تستنفده في تحقيق اهداف وهمية تظهر كما لو كانت وسيلة لتحقيق الهدف الاكبر والاساسي ثم لا تلبث ان تتحول الى هدف في حد ذاته سالب ومضيع للمجتمع في الوقت ذاته .

الفصل الثاني

توزيع السلطة وتقسيم الجماعة

على الصعيدين الاقتصادي والثقافي احدث ظهور الغرب على ساحة السياسة الشرقية قلبا للادوار . فبمجرد هذا الظهور بدات الاقليات المباحة تأخذ وزنا اقتصاديا جعلها واقعيا بعيدة كل البعد عن وضعية الجماعات الهرطوقية المعزولة والراضخة التي كانت تتمتع بها . وما كان لهذه الواقعة الا ان تقربها اكثر من السلطة السياسية لتصبح فيما بعد الدعم الحقيقي الفعلي بالافكار والاطارات لحركة التحديث وللسلاطين المستبدين والمتنورين الراغبين في هذا التحديث منذ محمد علي حتى اليوم. وقد زرعت الفكرة القومية الجديدة التي لا تعترف بالدين كعامل وحدة وانسجام الشك من جديد في الهوية المحلية . ويجب الاعتراف انه لم يكن من السهل على الجماعة الاسلامية السنية المرتبطة تاريخيا بالسلطة في المرحلة الاخيرة من التاريخ العربي ، ان تقوم بهذا التطابق الجديد مع مثال العروبة كمثال اعلى وان تجد فيه تحقيقا لذاتها في الوقت الذي ما انفكت ثقافتها الواقعية الاسلامية عن التأكيد على تشويه هذا المثال وتحقيره ، ان كان ذلك عن طريق وصفه

بالجاهلية القبلية او عن طريق رفض كل نزعة قومية وعصبية . الثقافة الاسلامية ترفض جوهريا القومية بالمعنى الحديث للكلمة وان بقيت وطنية الى ابعد الحدود . ولهذا ما كان يمكن للقومية الا ان تظهر كردة نحو الماضي ، وكرفض لعصور الازدهار والتقدم الاسلامي ، وكزرع للشقاق والعصبية المدانة في الاسلام وكتقليد للغرب وتخل عن الهوية القومية الحقيقية (١) . وهكذا ظهر كما لو ان الفكرة الجديدة تهدف الى تفكيك عرى الوحدة الوثقى وعلاقات التضامن الداخلية والانسجام مع الذات ، وكدعوة لرفض الذات التي هي قاعدة تبني هوية جديدة مفروضة مع صعود الغرب وتدهور مواقع الامة والجماعة . ومن ذلك الرفض اعتبار الفكرة العربية

(١) للاسف انه في كل البلاد التي ظهرت فيها حركة قومية ذات طابع علماني او حديث ارتبط بناء الوعي القومي الجديد بالعودة الى التراث ما قبل الاسلامي: الى الفترة « البطولية » الجاهلية في بعض الحالات والى الفرعونية في حالات اخرى ، والى الفينيقية او البربرية او السورية او الاشورية في احيان ثالثة . وكانت اجرأ هذه المحاولات العودة الى الفارسية القديمة في ايران التي انتهت بتصفية نهائية للامبراطورية الفارسية وعقيدتها . كان ذلك يعبر عن فشل تاسيس هوية جديدة خارج اطار الهوية الدينية . وهذا لا يعني بالضرورة فشل كل محاولة في المستقبل لتاسيس وعي زمني يتجاوز الوعي الديني . ولكنه يؤكد على ان التاريخ عامل مؤثر في تكوين كل هوية مقبلة ولا يمكن قصه وتطويقه حسب الطلب . يمكن ان نعيد تفسير التاريخ ولكننا لايمكن ان نتجاهله . وبدل بناء هوية جديدة ترجع الى ما قبل الاسلام يمكن السعي لتاسيس وعي جديد يستند الى مطامح ما يتجاوز الدين والى ما نريده في المستقبل . ان نظرتنا الى المستقبل هي التي يجب ان تحدد موقفنا من الماضي . لكن النظرة السابقة الى التاريخ تعكس هي ايضا نظرة الطبقة الحاكمة الى المستقبل ، اي ضمان سيطرتها السياسية والاجتماعية التي تفترض الحفاظ على الحدود التي خلفها الاستعمار وايجاد تبريرات عقائدية وتاريخية لها . انها نفي الوجود الشعبي لا تاسيس وجود قومي .

فكرة مسيحية (٢) الاصل . فالاغلبية تريد ان تنكر نخبتها الحديثة الاسلامية ذاتها . اكثر من ذلك ، لم يكف الغرب ، منذ القرن السادس عشر ، في سبيل تحضير تدخله عن اثارة مشكلة الاقليات الدينية التي ستتحول فيما بعد في القرن التاسع عشر الى مشكلة

(٢) لم يقبل الوعي الاسلامي العروبة في الواقع الا بعد ثورة تركيا الفتاة التي رمت ، بسياستها القومية الشوفينية المعادية للعرب والرامية الى التتريك القسري ، العرب عمليا خارج السلطة والدولة الجديدة . عندئذ بدأت المشاعر التحررية الاسلامية لدى النخبة المسلمة تتحول الى مشاعر قومية عربية . لكن حتى في تلك الاثناء كان الايمان بالعروبة وسيلة لحماية الاسلام الذي يهدده ضرب اللغة العربية . هذه كانت حجة رشيد رضا المصلح الاسلامي وتلميذ محمد عبده . لكن الامر نفسه نراه من قبل عند الكواكبي الذي رأى اصلاح الدولة الاسلامية بالعودة لخلافة عربية تكون حصن الاسلام الامين .

والحركة القومية الزمنية او الدهرية بمعنى الكلمة لم تظهر كحركة اجتماعية الا مؤخرا ، اي بين الحربين في اطار التفاؤل العام والامل بتكوين دولة حديثة موازية وند للدول الاوروبية . وقد فشلت هذه الحركة في العالم العربي كما فشلت في ايران القومية الآرية الايرانية التي حاول الشاه ان يحلها محل القومية الاسلامية ، كما فشلت من قبل الثورة التركية التحديثية . والعودة الآن الى الاسلام تبدو كانتقام للاسلام وللتاريخ ضد الوضعية المتجردة عن القيم والاخلاق والتقوقع الجغرافي والعرقي . لكن المشكلات الاولى التي دفعت الى التحديث ما زالت قائمة ورفض التحديث الزمني لا يعني حل مسالة التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية . وحتى اليوم لم يتبلور بعد برنامج شعبي قادر انطلاقا من تاكيد الهوية التاريخية على بناء جماعة عصرية مستقلة ومكتفية بذاتها . كل المسالة تتوقف على ايجاد حل للمشكلات الاجتماعية الكبرى . وتأكيد الهوية هو مجرد قاعدة صحية لذلك . لكن الهوية يمكن ان تتبخر على حرارة المعاناة الوجودية للجماعة . ربما كان لابد من البحث عن أطار لحل المشكلات الاجتماعية خارج اطار الليبرالية والاشتراكية كما نعرفهما . وقد يستدعي هذا اعادة تقييم للتجربية المحتقرة .

كبرى عالمية ، المسألة الشرقية. فمن اجل الحصول على موطىء قدم في المنطقة العربية عملت القوى الكبرى الاوروبية ، فرنسا وروسيا وانكلترا والمانيا كل ما تستطيع لفرض حمايتها على الاقليات الدينية في الدولة العثمانية . وهذه « الامتيازات » التي اعطيت لها كانت فاتحة انحطاط السلطة العثمانية ذاتها . وما كان لهذه الحماية الا ان تؤثر بشكل او بآخر على الوضعية السياسية والاقتصادية والثقافية ايضا لهذه الاقليات ، ومن ثم على موقف الدولة العثمانية ذاتها وهيبتها الداخلية بعد ان تخلت عن سيادتها فيما يتعلق برعاياها ذاتهم . وهذا التخلي يعكس الى حد كبير التصور القومي التقليدي الديني الذي تحدثنا عنه . فقبول الحماية هو اعتراف بانتماء الاقليات الى الامم المسيحية .

العزل الاجتماعي

فعلى المستوى الاول الاقتصادي كانت النتيجة ان معظم تجارة الشرق الاوسط قد انتقلت الى ايدي الاقليات الدينية المسيحية واليهودية . الامر الذي لا يعني ابداً ، وهنا يكمن الاحتواء السياسي للواقعة التاريخية ، ان كل المسيحيين قد اصبحوا تجارا او انهم استفادوا جميعا من هذه الحماية . لا شك ان الفلاحين ظلوا يشكلون اغلبية السكان من جميع الطوائف ، خاصة من بعض الطوائف غير الاسلامية التي كانت تلجأ الى الجبال او الريف لتستطيع الحفاظ على هويتها وبعض من استقلالها الذاتي بعيدا عن مناطق النفوذ المباشر للسلطة المركزية . ويمكن ان يكون البعض قد استفاد من الجنسية الاوروبية التي كانت معروضة عليهم للتهرب من دفع الضريبة او للانتقال من مهنة الفلاحة الى مهنة التجارة ، لكن عدد هؤلاء ظل دون شك اقل بكثير مما يميل المرء الى الاخذ به . لكن احتكار التجارة الكبرى من قبل جماعات تنتمي الى اقليات دينية او اقوامية معينة ما كان بامكانه الا ان

يغذي الفكرة الشائعة منذ قبول بعض الافراد بالحماية الاجنبية حول التعامل مع الاجنبي وتدعيمها . ويزيد من سعة انتشار هذه الفكرة ان هذه التجارة الخارجية المحتكرة من قبل جماعات متميزة كانت في جوهر مسألة الارتفاع الدائم في الاسعار والتدهور المستمر للاحوال الاقتصادية العامة للاغلبية الاجتماعية . وهذا يفسر ايضا كيف ان المعارضة الاجتماعية ضد السلطة المركزية كانت تأخذ اكثر فأكثر شكل الهجوم على الفئات الاجتماعية المتغربة المسيطرة على الشؤون الاقتصادية .

في هذه الحركة الاقتصادية التاريخية كانت الجماعة تتحقق من الانزلاق الفعلي للسلطة في اتجاه خدمة طبقة التجار الكبار الجديدة وتدرك كيف ان الدولة بدأت تعكس تطور المصالح الخاصة للتجار على حساب مصالح الجماعة ككل . مع هذا الانزلاق التدريجي للسلطة كانت الدولة تتطور خلال القرن التاسع عشر نحو دولة استبدادية يزيد في استبداديتها تحديثها وتخليها النسبي عن التمسك بالدين او بأية شرعة انسانية . وعلى هامش نمو الطابع الاستبدادي المفرط للدولة كانت تبرز العناصر الجديدة للاستغلال الحديث من النمط الميركنتيلي . من الصحيح اذن انه منذ منتصف القرن الماضي على الاقل كانت الاغلبية قد بدأت تشعر ان الارض تميد من تحت اقدامها (٣) .

هناك عنصر آخر يستحسن عدم نسيانه هنا ايضا لانه يلقي بعض الضوء على الوضع الاقتصادي والنفسي العام للجماعة .

(٣) ليست برجوازية الاقليات هي الوحيدة التي استفادت من هذا الاندماج التجاري العثماني في السوق الدولية واكتساب وضعية قانونية ممتازة يجسدها حمل جواز السفر الاجنبي . فالبرجوازية الاسلامية ايضا استطاعت ان تتهرب من دفع الضريبة او من الخدمة العسكرية بالانتماء الى طائفة الاشراف المنتسبين للرسول . وقد تطورت هذه الحركة بسرعة في الوقت ذاته واخذت الكثير من العائلات صفة الاشراف .

فانهيار الاقتصاد الحرفي في المراكز المدينية كان يدفع الوجهاء والاسر الاكثر نفوذا في الريف والمدينة الى الانكفاء نحو الملكية العقارية والى وضع اليد على الاراضي المشاعية او اراضي الفلاحين الضعفاء او الى الحصول على مختلف الامتيازات للوقاية من الانكماش والتدهور الاقتصادي . وهكذا تطورت اذن حركة الاقطاع الحديث الاوروبي اذا شئنا حيث يظل الفلاحون مجردين من كل سلطان امام اسياد الارض . وشيئا فشيئا اخذ الاقتصاد التقليدي التعاوني او الجماعوي يسقط تحت سيطرة الطبقة المغلقة استجابة الى حاجات الاندماج في السوق الرأسمالية الدولية . وما كان للدولة الا ان تهنىء نفسها لهذا التطور الذي لابد ان يدعم في نظرها السيطرة على الريف الذي يشكل خزانا تاريخيا للثورات والتمردات ، ولا بد ان يحسن طرق الاستغلال الزراعي ويزيد من ريعية الارض . ولن تلبث الدولة ، متبعة نصائح خبرائها الاوروبيين ، حتى تجعل من هذه الحركة وضعية شرعية مع تغيير قوانين الملكية في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر مع ما سمي « بالتنظيمات » (٤) .

وما حدث اذن في ذلك القرن هو ان حلفا سياسيا اجتماعيا قد بدأ يشق طريقه للحياة ، مستندا الى توافق المصالح الظرفي بين الملاك الجدد، والوجهاء المسلمين والتجار المنتمين الى اقليات

---

(٤) يراد بالتنظيمات سلسلة من القوانين التي اصدرها السلطان عبد المجيد لاصلاح الحكم في البلاد العثمانية . وقد استهلها بالفرمان الذي اذاعه عند تسلمه العرش سنة ١٨٣٩ وبه ابطل مبدأ اعطاء الولايات بالالتزام ونظم الضرائب والمكوس ووكل امر جبايتها الى موظفين تابعين لنظارة المالية في الآستانة . ثم اعقبه عام ١٨٥٦ بفرمان ثان ساوى فيه بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات واعفى غير المسلمين من الجزية التي كانت تدفع باسم الخراج . غير ان هذا الاصلاح المزدوج بقي حبرا على ورق بسبب المعارضة التي لقيها في بداية الامر. ولم يبدأ تطبيقه الفعلي وتعميمه على جميع الولايات الا حوالي عام ١٨٧٠ .

مختلفة والسلطان المستبد الراغب في زيادة حصة الضريبة ونفقات الدولة . كان هذا الحلف هو القاعدة الاولى للانتقال نحو الدولة الحديثة ونحو التحديث . وقد استمرت هذه الحركة وتعمقت ملامحها خلال القرن التالي مستوعبة عناصر جديدة من الفئات الاجتماعية الداخلة في مجتمع الاحرار هذا ، والمنحدرة من اصول اجتماعية ودينية متنوعة . ولا شك ان بعض الجماعات الفلاحية قد استفادت من هذه الحركة ومن الميزان الجديد للقوى لتقوم بقفزة حقيقية على مستوى تحسين طرق استغلال الارض او عن طريق الاستفادة من طرق التجارة الجديدة او من الانفتاح نحو السوق الخارجية . هكذا امكن ظهور بعض الزراعات الصناعية كانتاج الحرير في مناطق مختلفة ، وبالارتباط بالاسواق الاجنبية . وستتكرر هذه الحركة مع زراعة القطن في بلاد عربية متعددة فيما بعد وبمبادرة احيانا حكومية واحيانا خاصة في القرن العشرين .

كان الانقلاب في الاوضاع الاجتماعية محسوسا اذن منذ التدخل الاوروبي الذي ما كان يمكن الا ان يفيد اولئك الذين كانوا اكثر قدرة واعظم استعدادا ، بسبب دياناتهم او علاقاتهم التجارية او التاريخية ، على ادراك اهمية الانعطاف التاريخي الجديد وتثميره لصالحهم . اما بالنسبة لهؤلاء الذين ظلوا بسبب انتماءاتهم الثقافية او اصولهم الاجتماعية او موقعهم الجغرافي ، متخوفين من الغرب ومعادين للانفتاح عليه فما كان من الممكن الا ان يستشعروا التهديد ويستنكروا ما كان يبدو لهم شكلا من اشكال التعاون مع الاجنبي . وقد لعب في تدعيم هذا الموقف واقع انهم لم يكونوا قد اعدوا لمثل هذا التغيير لا على الصعيد النفسي ولا على الصعيد المادي ، وهذا ما منعهم من اجتياز هذه العتبة للانتقال الى ممارسة جديدة وسياسة جديدة . فبدل ان يناضلوا لنيل حقوقهم في النظام الجديد المرشح للتطور والاستمرار لبس دفاعهم عن مصالحهم لبوس المعارضة السلبية ، السلمية احيانا لكن العنيفة احيانا اخرى ، لنهضة هذا الحلف الاجتماعي الجديد وسيطرته ،

بل للنظام الميركنتيلي الصاعد ذاته . وبقدر ما كان هذا النظام
يبدو نظاما مغلقا واستبداديا يصعب النضال فيه من داخله ولايحمل
اية امكانية ليصبح نظام تعميم للامتيازات ، لكنه يقوم على تركيز
الامتيازات التي لا تستفيد منها الا فئة محدودة ، كان الانكفاء على
الماضي والتقاليد يمثل التمسك بالمثال الاعلى للعدالة والامن
والوطنية. كان الدفاع عن الذات يأخذ بالضرورة شكل رفض للآخر،
للاجنبي وللمحلي الراغب في التميز .

في الحقيقة كانت العامة تراهن في سبيل فرض الاستسلام
على الفئات الجديدة الممتازة التي تهدد باحتكار السلطة والخبز معا،
على امكانية وقف تطور هذه الحركة الجديدة التغريبية ، وتعلن من
اجل ذلك ما يشبه الحرب المقدسة ضد اولئك الذين اصبحوا
يمثلون حصان طروادة او القناة التي يأتي منها الشر . وبسبب
غياب وسائل ومفاهيم ذهنية فعالة وأطر سياسية مناسبة ما كان
لدى العامة وهي تشهد خيانة السلطة وانفراط عقد الاخوة، الا ان
تلجأ الى الاولياء والقديسين وتحتمي وراء النصوص المقدسة .
وللاسف لم يكف التاريخ حتى الآن عن تأكيد صحة موقفهم ونقضه
في الوقت ذاته ، وهذا ما يجعلهم يقفون اليوم كما كانوا منذ قرنين
لا مقهورين ولا منتصرين . انه يؤكد صحة موقفهم لان نمط التطور
الذي ادانوه ما زال الآن في اواخر القرن العشرين يستحق اكثر
من الادانة والاعتراض . وما زالت امكانية تغييره من داخله
مستحيلة كما لو كان قد خلق ليكون مثالا لتكوين طبقة ـ طائفة
مغلقة مستقلة عن الاغلبية الاجتماعية ، وما زال تغييره يتطلب
ازالته كليا . ويدعم هذه الحقيقة التطور الاستبدادي المتفاقم
لنظام الاقلية الاجتماعية هذا الذي لا يترك للجماعة اي مخرج غير
الرفض المطلق . لقد كان بالنسبة للاغلبية الاذى المجسد الذي لم
تكف عن تحمل نتائجه بقدر ما اظهر تطوره جوهر تركيبه كاطار
ضيق لتكوين نخبة محدودة الافق والروح ، مهما كانت اصولها
الدينية او الاجتماعية ، محتكرة لكل مكتسبات الحضارة ومصممة

على ان لا تتنازل عن اي امتياز من امتيازاتها . وهذا التطور ما
كان يمكن الا ان يؤكد قلق الاغلبية الاجتماعية ومخاوفها ويجعلها
تنظر اليه على حقيقته كحركة تغريبية تقوم على الاحتواء، والتهميش
والاستبعاد والافقار والاستبداد الحديث والقمع . هذه النهضة لم
تكن اذن الا نهضة البعض واختناق الاخرين ، الامر الذي يؤكد
ان الشعور العميق بالتهديد لم يكن كله خاطئا . لكنه نقض موقفهم
ايضا لانه اثبت هذه الحقيقة الاساسية : ان الاندماج في العالم
الرأسمالي واقعة لا مرد لها ، وقد كان من العبث التصدي للنخبة
الصاعدة الحديثة بفرض مقاطعة الغرب والانكفاء نحو الماضي الذي
لا يكف عن فقدان ركائزه ومنابع الهامه التاريخية والواقعية .

وكان من الممكن قلب اتجاه هذه الحركة لو ان التحديث
الاقتصادي والسياسي الذي كان في بدايته اطارا خاصا لنهضة
النخبة الاجتماعية ، قدم ، كما حصل في الغرب ، في مرحلة ثانية،
فرص اندماج متوسع لفئات اجتماعية جديدة يتزايد حجمها
باستمرار ، اي لو كان تقدميا . والحال انه نتيجة آليات التبعية
التي تناولها الكثير من الاقتصاديين بالتحليل ، لم يتكون هنا الا
المجتمع الذي اطلق عليه مجتمع الخمسة بالمئة . ولم يتطور الا
اقتصاد الاستهلاك الخاص بالبرجوازية الكبرى والوسطى ، بينما
لم يتقدم الانتاج الواسع للجماهير الا في فترات صغيرة ومتقطعة
كان وراءها الثورات والتمردات المتتالية للجماهير المكدحة .

ان رفض الاندماج في العالم الرأسمالي الجديد يعبر عن
حقيقة عميقة ، تعكس رفض الجماهير التقهقر الى وضعية بربرية
او عبودية او وضعية اقنان الارض التي تدفعها اليها الدولة
الجديدة . وهذه هي الاسباب التي يجدر بنا ان نفسر بها التمردات
الاولى ، العمياء دون شك ، لانها تمثل رد فعل يقع على جانب
الموضوع للجمهور المسلم ضد الاقليات المسيحية في منتصف القرن
التاسع عشر ، وذلك اذا لم نشأ ان نفسرها بجنون العامة او بميلها
الفطري للشر . اقول عمياء لان التفسير لا يمكن ان يتحول الى

تبرير ، ورد فعل الجمهور المسلم الشعبي على الوضعية التي وصفناها كان يمكن ان يأتي بنتائج اخرى فعلية لو انه تركز على السلطة الاساسية التي تشكل مركز الحلف الاجتماعي الجديد وعصب توازنه . وكان من الممكن لهذا العمل ان يقوم لو ان قسما من النخبة الاجتماعية كان اقل انشداها بحسنات الحضارة الحديثة واقل عبودية لهوس التحديث وتعلقا بالامتيازات التي يجلبها له واقل احتقارا فطريا للشعب واكثر تحسسا بمشاكله.

وبقدر ما خانت النخبة الجمهور ، خانت ضربات الجمهور اهدافها النخبوية . وهذه الواقعة ستتكرر وما زالت في الواقع تتكرر في اشكال وصور جديدة اقل او اكثر عدوانية ، وكل فرد من افراد النخبة المتصارعة يذوب في تيار اغلبيته الطائفية .

العزل الثقافي :

من العصبية الدينية الى العصبية القومية

لا تكون الجماعة الا بالعصبية اي بشعور التضامن والتلاحم الجماعي تجاه الجماعات الاخرى . وهذا اساس سلوكها على الساحة الدولية كجماعة متميزة ومستقلة ذات ارادة واحدة ومصالح مشتركة . وتكوين الجماعة لا يقوم على زرع روح العصبية ولكنه يقوم على اسس موضوعية سياسية واقتصادية هي التي تولد الشعور بالتضامن والعصبية التي تصبح هي ذاتها درعا نفسيا يصون وحدة الجماعة واستمرارها .

وقد احدث تفكك هيبة الدولة العثمانية ، ودخول الافكار والعلاقات الغربية خلال القرن التاسع عشر ثغرة فعلية في هذه العصبية الاولى الدينية التي كانت تستند اليها الى حد كبير ان لم يكن كلي العصبية القومية او الوطنية . وكان احد مظاهر هذه المشكلة زعزعة العصبيات الدينية لدى الجماعة المسيحية الشرقية

التي اهتزت امام دخول المذاهب الجديدة كالبروتستانتية وغيرها (٥) ، كما لدى الجماعة الاسلامية التي بدأت تتعرض لافكار « الدهريين » الميالين الى التخفيف من اهمية العلاقة الدينية في تكوين الفكرة الوطنية ، وهذا ما عبر عنه خير تعبير رفاعة الطهطاوي وتبعه فيه الكثير من تلامذته ومريديه . وقد اثار الخوف على انفراط عقد هذه العصبيات الدينية ردود افعال عنيفة لدى مختلف الجماعات الدينية ترجمت باعتداءات طائفية امتحنت فيها كل جماعة عمق مشاعرها التضامنية واطمأنت الى قوة عصبيتها . وساد في نهاية القرن الماضي الشعور العام لدى النخبة الاجتماعية المكونة من مختلف الطوائف برفض العصبية الدينية ووسمها بالتعصب ، اساس كل الامراض الاجتماعية . وللرد على هذه الفكرة كتبت « العروة الوثقى » التي يرأس تحريرها محمد عبده مقالة خاصة في التعصب لتبين فضل العصبية الدينية على العصبية القومية ، والمعنى التاريخي لظهور الثانية ، تبدو المقالة كما لو كانت راهنة اليوم بعد ما يقارب القرن على نشرها كما لو ان العرب لم يتقدموا خطوة واحدة على طريق حل المشكلات والصعوبات التي خلفها التماس مع الغرب والانفتاح عليه . تقول المقالة : (...) « والمتسربلون بسرابيل الافرنج الذاهبون في تقليدهم مذاهب الخبط والخلط لا يميزون بين حق وباطل ، هم احرص الناس على التشدق بهذا البدع الجديد ، فتراهم في بيان مفاسد التعصب يهزون الرؤوس ويعبثون باللحى ويبرمون السبال ، واذا رموا به شخصا للحط من شأنه اردفوه للتوضيح بلفظ افرنجي (فناتيك)، فان عهدوا بشخص نوعا من المخالفة لمشربهم عدوه متعصبا، وهمزوا به وغمزوا ولمزوا ، واذا رأوه عبسوا وبسروا ، وشمخوا بانوفهم

---

(٥) انظر مثلا صورة عن هذه النزاعات الداخلية في كتاب « وثائق تاريخية للكرسي الملكي الانطاكي ، تاريخ الشام (١٧٢٠ – ١٧٨٢) للخوري مخائيل بريك الدمشقي ، حريصا ، لبنان ١٩٣٠ .

كبرا وولوه دبرا ونادوا عليه بالويل والثبور . » (ص ٧٩ ـ العروة الوثقى) .

فالتعصب « هو عقد الربط في كل امة ، بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد » ، اي بمعنى آخر هو اساس وحدة الجماعة وتضامنها والمساواة بين افرادها بحيث « لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم ، ولا يرى القدمان في تطرفهما انحطاطا في رتبة الوجود وانما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه » (٦) .

« وكلما ضعفت قوة الربط بين افراد الامة بضعف التعصب فيهم استرخت الاعصاب ، ورثت الاطناب، ورقت الاوتار ، وتداعى بناء الامة الى الانحلال كما يتداعى بناء الهيئة البدنية الى الفناء ، بعد هذا يموت الروح الكلي وتبطل هيئة الامة وان بقيت آحادها ، فما هي الا كالاجزاء المتناثرة ، الى ان تتصل بأبدان اخرى بحكم ضرورة الكون ، واما ان تبقى في قبضة الموت الى ان ينفخ فيها روح النشاة الاخرى . (سنة الله في خلقه) اذا ضعفت العصبية في قوم رماهم الله بالفشل ، وغفل بعضهم عن بعض ، واعقب الغفلة تقطع في الروابط ، وتبعه تقاطع وتدابر فيتسع للاجانب والعناصر الغريبة مجال التداخل فيهم ، ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم الله كما بداهم بافاضة روح التعصب في نشأة ثانية » .

الحجة الاساسية لمحمد عبده هي اذن حجة من نمط قومي . العصبية الدينية ضرورية لبقاء العصبية الوطنية وليس لتحقيق اهداف دينية خاصة ، وهنا يتحدث عبده كعالم اجتماع لا كرجل دين .

لكنه لاينسى ايضا ان يذكر ان « التعصب وصف كسائر الاوصاف،له حد اعتدال وطرفا افراط وتفريط،واعتداله هو الكمال

(٦) المرجع السابق ص ٨٠ .

الذي بينا مزاياه والتفريط فيه هو النقص الذي اشرنا لرزاياه ، والافراط فيه مذمة تبعث على الجور والاعتداء. فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق ، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة ، وينظر الى الاجنبي عنه كما ينظر الى الهمل لا يعترف به بحق ، ولا يرعى له ذمة ، فيخرج بذلك عن جادة العدل ، فتنقلب منفعة التعصب الى مضرة ويذهب بهاء الامة، بل يتقوض مجدها ، فان العدل قوام الاجتماع الانساني وبه حياة الامم ، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها الى الزوال ، وهذا الحد في الافراط في التعصب هو المقوت على لسان الشارع صلى الله عليه وسلم في قوله « ليس منا من دعا الى عصبية » .

« والتعصب كما يطلق ويراد منه النعرة على الجنس ، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد ، كذلك توسع اهل العرف فيه ، فأطلقوه على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضا ، والمتنطعون من مقلدة الافرنج يخصون هذا النوع منه بالمقت، ويرمونه بالتعس . ولا نخال مذهبهم هذا مذهب العقل . فان لحمة يصير بها المتفرقون الى وحدة ، تنبعث عنها قوة لدفع الغائلات وكسب الكمالات ، لا يختلف شأنها اذا كان مرجعها الدين او النسب ، وقد كان في تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين في اقوام مختلفة من البشر ، وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الانساني ، وليس يوجد عن العقل ادنى فرق بين مدافعة القريب عن قريبه ومعاونته على حاجات معيشته وبين ما يصدر من ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب » .

منذ النهضة اذن بدات مشكلة انحلال الرابطة العصبية الدينية تظهر كانحلال للرابطة القومية . وهذا الانحلال مرتبط في الواقع بدخول الشك الى القيم الثقافية والمثل العليا التي يجد فيها ابناء الجماعة الواحدة فرصة تحققهم وتصبح بالنسبة لهم المرآة التي يتعرفون فيها على انفسهم كأفراد

واعضاء في جماعة واحدة وعلى الآخرين . هل نحن مسلمون ام مصريون ام سوريون ام عرب الخ .. لكن هذا يفترض ايضا ان يكون معنى كل من هذه الذاتيات واضحا كفاية حتى يستطيع الفرد ان يتعرف على ذاته فيها ، وان يكون بالاضافة الى ذلك اجرائيا اي ملموسا في الممارسة الواقعية بحيث يتحقق الفرد من واقع التضامن بينه وبين بقية افراد الجماعة ايضا ، وكي يكون كذلك يجب ان يكون مشتركا بين غالبية اعضاء هذه الجماعة (٧) .

ومنذ البدء عولجت مسألة الذاتية من منظورات مختلفة ومتباينة سياسية بالدرجة الاولى . فالتأكيد على الذاتية الاسلامية ، ومنها نظرية الجامعة الاسلامية او الوحدة الاسلامية كان يعني اعطاء الاولوية للصراع ضد الاجنبي وضد الغرب ويتضمن في ذاته ليس تأجيل الصراع الداخلي ضد الجمود والاستبداد ولكن تسخيرهما لخدمة المهمة الاولى . اما التأكيد على الذاتية القومية السورية او المصرية او الحجازية او العربية، ومنها نظرية الانفصال عن الدولة العثمانية فكان يعني اعطاء الاولوية للصراع الداخلي ضد عدم المساواة بين الاديان والطوائف، او بين المواطنين ، وضد الاستبداد القائم . وستأتي نظرية القومية العربية لما بعد الحرب العالمية الاولى كمحاولة للتسوية وكمصالحة بين الدين والجنسية اي كقومية جديدة لا تنكر كليا الحدود الدينية الجامعة لمختلف البلاد الناطقة بالعربية ولا تتخلى عن

---

(٧) اليست العصبية القومية الحديثة قائمة ايضا على عصبية المعتقد ؟ والفرق يكمن عندئذ في عصبية معتقدية دهرية واخرى دينية . فالامم الاوروبية خلقت عصبيتها على اساس المشاركة في عقيدة وقيم واحدة : قيم الحرية الحديثة والديمقراطية والنظام الليبرالي بشكل عام ، وليست عصبية النسب الا فكرة ثانوية بالمقارنة مع عصبية المعتقد . بل ان فكرة النسب هي في ذاتها نوع من الاعتقاد .

الفروقات الجنسية التي تبني كل امة حسب حدود الدولة التي غالبا ما كانت من نتائج التقسيم الاستعماري الذي تبع هو نفسه الى حد ما حدود التمايزات التقليدية بين الاقاليم العربية . لكن هذه الذاتية لم تر للاسف النور الا كحركة فكرية وسياسية ، ولم تتحقق حتى اليوم في واقع سياسي واقتصادي يدفع الى تكوين شعور واقعي بتضامن المصالح والافكار . وفشلها في الانتقال من فكرة محركة للتضامن ضد الاجنبي الى قوة سياسية واجتماعية فعلية ودولة واحدة هو الذي ابقاها رهينة ، حتى اليوم ، بالانفكاك الى عنصريها الاوليين: الدين والاقليم او العرق . فالعروبة تبدو احيانا رديفة للاسلام واحيانا اخرى رديفة للعرق او الجنسية العربية وكلاهما يثيران من المشاكل ما يمنع الجماعة العربية اليوم من ان تجد فيهما مرآة تحققها الذاتي الفردي والجماعي .

وهكذا يمكن القول اننا عدنا الى بداية النهضة . الى صراع بين نظريتين للذاتية ، اساس وحدة الامة ، النظرية الاسلامية والنظرية العلمانية او الدهرية . فالنظرية الاسلامية لا تعتبر العصبية الجنسية او القومية نقيضا للعصبية الدينية ولكنها تابعة لها ، بينما تعتبر النظرية الدهرية ان العصبية الدينية معادية لفكرة الامة الحديثة التي كانت العامل المحرك للنهضة الغربية في اوروبا .

وسنلاحظ ان النظريتين تستلهمان معا الفكرة القومية وتعكسان سياستين متناقضتين للخروج من الازمة السياسية والضعف الاقتصادي الذي وقعت فيه الجماعة التي هي تارةاسلامية وتارة عربية او مصرية .. الخ .. فالنظرية الاسلامية تقوم على فكرة ان الدين اكبر دافع للنهوض والارتقاء بالعرب ، وما زالت موجودة حتى اليوم بعد زوال الدولة المتعددة الجنسيات ، اما النظرية الدهرية فترى ان الدين هو عامل تفرقة وتمييز وانقسام ، وان القومية هي عامل الوحدة الحقيقية بين مختلف

المواطنين بقدر ما تزيل دور الدين عن السياسة . وكلا النظريتين لم تستطيعا تاريخيا ان تؤكدا صحة اعتباراتهما. فمع الزمن وتطور البنيات الحديثة للجماعات الاسلامية برزت اكثر فاكثر الخصائص القومية في الاقاليم الاسلامية واصبحت عاملا اساسيا مكونا للشخصية وللوعي المحلي . كما زاد تأثير الافكار الدهرية نفوذا لدى الطبقات العليا والوسطى مع تناقص فاعلية الاعتقادات الدينية وتأثيرها على مجرى الحياة اليومية والانتاج . ونتجت عن ذلك هوة بين الانتماء الديني والانتماء الجنسي . وهناك الكثير من المسلمين الذين لا يتعرفون على انفسهم في الثقافة الاسلامية اليوم الا بشكل سطحي . وهذا نتيجة توسع انتشار الثقافة الغربية الحديثة وبسبب السياسة الثقافية التي بدأت تمارسها الدول الاسلامية والعربية منذ القرن التاسع عشر .

لكن من جهة اخرى لم تتحقق ايضا واقعيا الاسس الموضوعية الفعلية الثابتة لقيام ذاتية دهرية تتجاوز الدين والطائفية وتدفع الى نشوء مشاعر تضامن محلي قومي بغض النظر عن الاصول الاجتماعية او المذهبية . وكان يمكن لمثل هذه الذاتية ان تتطور فعليا لو تحققت دولة عربية واحدة كفيلة بتطوير ثقافة عربية مشتركة ومتجددة تقوم على المساواة الفعلية وتكافؤ الفرص بين افراد الجماعة . لكن الوعي الدهري ظل محصورا في فئة اجتماعية ضيقة او انه بقي لدى الطبقات الوسطى قشرة بسيطة تغطي الوعي الديني الجماعي السابق .

وقد تم ولا شك ابعاد الدين عن السلطة لدى تكوين الدول العربية التي تبنت بشكل عام والى حد كبير المبادىء والقوانين الوضعية الا فيما يتعلق بالحقوق الشخصية . لكن بقدر ما عجزت الفكرة القومية عن انشاء ذاتية ووعي جديدين دهريين جماعيين جاء هذا الابعاد بنتيجة معاكسة هي تعميق دورالدين في السياسة . ولان عدم المساواة زاد ولم يتراجع ، ولان الظلم

والاستبداد تعاظم ولم يندثر ، ولان الثقافة الحديثة رفعت الى السلطة فئة قليلة وجديدة وابعدت الى الهامش كل الجماعات الاخرى ، اخذت السياسة الوضعية ذاتها تستنفر الدين وتعتمد عليه . لم يعد الدين هو السياسة التي تطلب العدل والاعتدال والتسامح والاخوة ، ولكن السياسة التي اخذت تتغذى بالنزاع والصراع هي التي بدأت تستخدم الدين وتؤسس للآلية الطائفية .

وهكذا ايضا تم الاغتراب الذاتي لدى الجماعة الدينية والدهرية معا . فقد ظهرت الدولة الدهرية في نظر المسلمين وسيلة لفرض سلطة متهاونة مع الاجنبي ومتعاملة معه ، بينما ظهر استمرار اشتغال السياسة الاسلامية بالدين في نظر الدهريين كرفض للاتفاق القومي وكتهديد للدولة القومية الحديثة .

ان ابعاد الدين عن السلطة اعطى للاغلبية الاسلامية الشعور بالتحول الى اقلية ثقافية ، وجعل ردود افعالها على هذا الصعيد ردود افعال الاقلية الحريصة على هويتها المهددة والطامحة باستمرار الى تأكيد هذه الهوية على الصعيد الثقافي نظرا لعجزها عن تأكيدها على الصعيد السياسي . وهذا هو الميل العام والسياسة العميقة لكل اقلية مبعدة عن السلطة السياسية المباشرة . ان المطالبة بالهوية قد اصبح مطالبة بالمساواة ومن هنا ازدياد اهميتها السياسية .

وقد حدث الامر ذاته بالنسبة للمسيحية الغربية بعد الثورة القومية . لكن النتائج لم تكن هنا واحدة ، لان الجماعة الدينية قد تحولت فعلا الى اقلية ولم يعمل ابعاد الدين عن الدولة والسلطة الا على حرمانه ايضا من المساهمة الحقيقية في السياسة . واصبحت الثقافة الدهرية المشتركة تتجاوز بكثير التراث الديني التقليدي ، كما ان المؤسسة السياسية قد تحررت وتشعبت لدرجة اصبح امامها حزب الكنيسة او حزب

الله حزبا صغيرا جدا بالمقارنة مع الاحزاب الاخرى الوضعية .
وكما لعبت نهضة الثقافة القومية الحرة دورا كبيرا في تنمية ذاتية جديدة مشتركة للجماعات القومية الغربية ،لعبت الديمقراطية كمؤسسة سياسية للسلطة دورا اساسيا في ابعاد الدين عن السياسة ، وفي تحرير السياسة من سيطرة المؤسسات والاطر الدينية . واذا لم ينس الفرنسي اليوم ان بلاده مركز الكاثوليكية في العالم فانه يتعرف على نفسه اكثر بكثير في تاريخه الحديث وتراثه الثقافي منذ الثورة الفرنسية حتى اليوم . ويزيد في تأكيد هذا الشعور القومي واقع ان هذا التاريخ الحديث هو القسم المجيد من تاريخ فرنسا ، على الصعيد الثقافي والسياسي والتقني معا، اي على صعيد المساهمة في تكوين الحضارة الحديثة التي تقدم اليوم بسبب سيادتها وتفوقها المعايير الاساسية التي تقيس بها بقية الشعوب انجازاتها . وبشكل عام كانت الثقافة الحديثة اطار تنمية المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص ومن هنا اصبحت عقلانية واصبح التأكيد عليها والدفاع عنها دفاعا عن العقل ضد ظلامية القرون الوسطى التي جسدت ثقافة العزلة والعزل والتهميش والاستبعاد للاغلبية عن السلطة . لا يكفي ان تدعو المنظومة الثقافية الجديدة الى المساواة حتى تكون منظومة مساواة انما يجب ان تظهر واقعية هذه المساواة .

لكن انتقال النزعة الفلسفية العلمانية التي لا تشكل النظرية القومية الا جانبها السياسي ، لعب دورا مختلفا كل الاختلاف في البلاد الاخرى التي تمت السيطرة عليها بشكل او بآخر . فالعلمانية لم تنبت هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي ولم تنشأ اذن نتيجة لتفكك وتحلل القيم التقليدية الموروثة وزوال فعاليتها في الممارسة اليومية والجماعية ، ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالبا معزولة عن الشعب . فهي التي كانت بسبب انتمائها الى

الطبقات العليا المسيطرة اكثر او الاكثر قدرة على اكتشاف الغرب والالتحاق بثقافته . وبينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل او بآخر مع الكنيسة، ووعاء لافكار التحرر والمساواة والاخوةوالعدالة والمواطنية والقومية، جاءت العلمانية العربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي ارادت ان تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتنعش نظامها اقتصاديا وسياسيا . وكانت كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة .

بالاضافة الى ذلك ارتبطت الفلسفة العلمانية بظاهرتين اساسيتين سيكون لهما تأثير كبير على طبيعة انتشار هذه الفلسفة على الفئات الاجتماعية المختلفة وعلى الطوائف المختلفة . وقد لعب ذلك دورا كبيرا في تحويلها من فلسفة نشوء القومية الدهرية الى فلسفة تحليل للروابط الذاتية الداخلية والمحلية ولتغذية الانقسامات الطائفية في البلاد العربية .

الظاهرة الاولى هي التوسع الغربي والسيطرة والاستعمار . وقد استخدم المستعمرون الانكليز والفرنسيون المدرسة الحديثة العصرية والدعوات الفلسفية العلمانية وسيلة لتمكين سيطرتهم على البلاد المفتوحة وتدعيم نفوذهم . وكتاب جمال الدين الافغاني المسمى : « الرد على الدهريين » مكرّس لنقد المدرسة الطبيعية التي انشأها الانكليز في الهند لبث الدعوة تحت ستار الاصلاح الاسلامي للعلمانية . وفي جميع البلدان التي حاولت الدول الاستعمارية ان تسيطر عليها كليا جاءت الدعوة ضد الاسلام كوسيلة لضرب الذاتية الثقافية للجماعة لافقادها عصبية التضامن والتكاتف والتآلف ضد السلطة الاجنبية وافقادها ثقتها بنفسها وتميزها الذاتي وتسهيل هضمها واحتوائها . وهذا ما اعطى للاسلام وللعودة للتقاليد والتمسك

بالاصول معنى جديدا سياسيا وقوميا ما زالت آثاره باقية
حتى الآن في مختلف الحركات الاسلامية .

لكن في الوقت ذاته الذي كانت تتمسك فيه الجماعات
الاسلامية بالدين للدفاع عن نفسها وتعبئة صفوفها ضد
التسلط الاجنبي كان يدخل في الوعي الاسلامي شيئا فشيئا ،
وتحت تأثير الهزائم المتواصلة ، الشعور بالضعف والعجز وعدم
الثقة بالذات . وشعور المستضعفين هذا على الساحة الدولية
يعادل شعور المستضعفين من الاقليات على الساحة المحلية.
ويزيد من هذا الشعور تعقيدا ذكريات الامجاد الاسلامية
التليدة التي كانت ترجع دائما في الثقافة الاسلامية الى
التمسك بالدين وبالعودة الى النص القرآني لرأب الصدع وتحقيق
الوحدة والاستقرار .

وبمعنى آخر كان وراء المسلمين تاريخ ما زال حيا في
الاذهان شديد الاختلاف عن التاريخ الحديث الغربي الذي دخلوا
فيه دون اية فكرة سابقة او معرفة بقوانينه ووقائعه ومسائله
الاساسية . وفي الوقت الذي كانوا يؤكدون فيه على هويتهم
الاسلامية لخوض الصراع ضد الاجنبي كانوا ينكرونها في
الممارسة العملية ويفقدون الثقة بها ويعظمون في سرهم
منجزات وثقافات وذاتيات الشعوب الغربية المسيطرة .

وبهذا كانت الذاتية الثقافية تتحول الى رموز شكلية وودائع
يثير المساس بها او تغييرها هيجانات سريعة وردود افعال
عنيفة . واصبح هذا التمسك الشكلي المبالغ فيه بالذاتية يعكس
في الواقع العجز عن تطوير ثقافتهم الخاصة وقيمهم واغنائها.
وكان ذلك يخيف المصلحين منهم ويدفعهم الى التمسك
بالشكليات . هكذا اضاعت الهوية الذاتية ايضا جوهرها
وحركتها الداخلية المؤدية الى الوطنية والعصبية . اصبحت
الذاتية واهية كالزينة التي تخفي تحتها الفراغ الكامل .

وقد خلق هذا الوضع نوعا من الانسداد في الوعي العربي

الاسلامي الذي يرفض تطوير القديم خوفا عليه ، ويقف حائرا
امام المعطى الاجنبي الذي يخاف منه . ومن هذا الانسداد
سيتغذى التعصب بالمعنى السلبي للكلمة ، اي معارضة الآخر
بالرفض المحض والسلبية واستخدام الهيجان مكان التأمل
والتفكير والحوار الذي ميز العقود الاولى لليقظة . هذا
التعصيب الفكري هو اليوم صفة مميزة للانسداد العقلي .

وبقدر ما ارتبطت العلمانية بالسلطة ، هذه السلطة التي
بقدر علمانيتها كانت ترتبط ايضا بالاجنبي ، نزلت النزعة الدينية
الى المعارضة . وبقدر ما ارتفعت الاوساط الاجتماعية التي
تتبنى العلمانية في المرتبة الطبقية ، نزل الدين الذي كان حامي
السلطة في الماضي ضد الهرطقات العامية الى الشارع الشعبي .
لكن هذه المعارضة ستبقى سلبية عنيدة وقاصرة معا بسبب
فقدانها لنظرية حية ومتجددة تستجيب لمتطلبات العصر
والصراع الاجتماعي الحديث . ولم تنجح الا في ايران وتجاه
سلطة زمنية من النمط ذاته : مغلقة ، جامدة ومتيبسة ،
قمعية وقهرية عاجزة عن المناورة والصراع . نجحت المقاومة
الدينية الايرانية الشعبية بقوة العدد والعناد والصلابة ولم
تستخدم في تكتيكاتها الرماح لكنها عملت كمدحلة ثقيلة
وصلبة تسحق بضخامتها كل من يقف في طريقها . ميدانها
كل شوارع المدن الايرانية ومراهنتها كلية ومطلقة . كانت
ايران الحالة القصوى للنموذج الذي يسود كل البلاد الاسلامية :
الدولة العلمانية المتعاملة مع الغرب ، المستبدة حتى النهاية،
المعادية مطلقا للشعب والمجسدة لمصالح عصبة ضيقة قليلة
القيمة والهيبة والعقل ، شديدة التعصب للنظرية العرقية
القومية وللتاريخ الماضي الماقبل اسلامي ، والشارع الفقير من
العامة ، الاسلامي الصميم ، المعزول مطلقا والمدفوع الى الانتحار
ثقافيا وسياسيا واقتصاديا . اي كانت الاقلية الاجتماعية
هي الاغلبية في الحكم والسلطة بينما كانت الاغلبية

الاجتماعية قد تحولت بالقوة الى اقلية ثقافيا بسبب معاداة السلطة للدين ونشر النزعة الآرية الفارسية والعداء للعرب رمز الدعوة الاسلامية ، وسياسيا بسبب فرض ديكتاتورية مطلقة وسوداء لم يعرف لها التاريخ مثيلا ، لا سند لها الا العنف والاغتيال والتجسس والملاحقة والحرب الوقائية والمعلنة ضد كل الشعب الايراني .

هكذا جاءت المقاومة الدينية انفجارا وجاءت الثورة السياسية تدينا والتحرر اسلاميا والسلبية انجازا وامكن لدين الزوايا العريق ان ينتصر على علم الحضارة الامريكية الحديث .

هذا النموذج ينطبق الى هذا الحد او ذاك على جميع الدول الاسلامية القائمة . لا شك ان هناك ظروفا مختلفة وصورا مختلفة ايضا تتغير حسبها الخطة الاصلية . فقد يكون هذا الحكم اكثر او اقل علمانية تعصبية ، اكثر او اقل ارتباطا بالاجنبي ، اشد او اضعف استبدادا ، لكن المقاومة الدينية موجودة دائما ، تكون كامنة احيانا وفاعلة احيانا اخرى لكنها تمثل دائما قوة رفض مستعدة في كل لحظة للبروز والاشتعال ، وهذا بغض النظر عن امكانات انتصارها . ونجاحها غالبا ما يكون اصعب من هزيمتها ، لكنها تبقى حركة مطالبة مستمرة بشرعية ضائعة ، هي شرعية وجود قبل ان تكون شرعية سلطة .

والآن ليس من الضروري ان تتكرر ثانية الموجة الايرانية ، بل بالعكس ان انتصار الثورة الايرانية قد غير ظروف الثورة السياسية في المنطقة . ومنذ الآن ستأخذ المنظمات السياسية للمعارضة درسا من ايران فتعيد للدين اعتباره كي تحتوي من جديد المقاومة الدينية . لكن على برامج هذه الحركات السياسية وصحتها وصدقها يتوقف مصير هذه المقاومة : اندماجها في مقاومة اعلى سياسية عامة وشفافة ، او خروجها

من جديد الى دائرة الرفض السلبي .

اما الظاهرة الثانية فهي ارتباط الدعوة العلمانية بالحداثة والتطور والحضارة . فالحضارة علمية في وسائل تحقيقها وتقنياتها ، او هكذا فهمت من قبل الغربيين والشرقيين على السواء ، وهي علمانية من حيث نظامها الاجتماعي . ومن شأن هذا ان يدخل البلبلة في اذهان العرب الذين لا يعادل تمسكهم بهويتهم المتمحورة بشكل عام حول الدين ، اسلاميا كان ام مسيحيا شرقيا ، الا عطشهم الشديد للتقدم العلمي والحضاري لمواكبة العصر واستعادة مجد اجدادهم . وقد اثارت هذه المسألة الكثير من عدم الانسجام في مواقف واقوال مثقفيهم واعطت حلولا اصيلة لكنها نادرا ما كانت عملية . فانقاذ ماء الوجه بالكشف عن اصول العلم في التراث لا يخفف من وطأة انتشار « الجهل » ولا يزيل بنية ثقافية كاملة ايديولوجية مستندة هي ذاتها الى شبكة من العلاقات الاجتماعية وروابط السلطة ، لذلك كان الاتجاه عميقا للالتفاف على التراث وعلى مسألة الهوية بقصد تسريع عملية التحديث العلمي والسياسي .

لكن هذا التحديث وصل ايضا الى طرق مسدودة . فالتحديث العلمي الذي بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر في الامبراطورية العثمانية وفي مصر محمد علي ، اذا امكن ان يفتح الطريق امام بناء مدارس جديدة ونشر العلوم والمعارف الغربية الحديثة ، الا انه ظل عاجزا عن ان ينشر روحا فلسفية جديدة اي قيما عقلية جديدة قوية وصلبة بما فيه الكفاية حتى تنقض الايديولوجية السائدة وتعيد صياغة عناصرها المفككة في ايديولوجية جديدة دهرية مضمونا . وزاد في صعوبة ذلك ان مثل هذه الايديولوجية كانت مرتبطة بالتوسع الغربي وكانت تتلقى بسبب ذلك نقدا عنيفا موجها من قبل اولئك الذين ينادون بالتحديث ذاتهم من امثال جمال الدين الافغاني ومحمد عبده . ولم يكن من الممكن اذن استبدال العقلانية التقليدية

المتبلورة في الانسانية الاسلامية وقيمها الدينية ، بعقلانية حديثة قائمة منذ لوك وفولتير على فكرة الحرية الفردية والانسجام الطبيعي .

هكذا بقيت الفلسفة الدينية ، او العاطفة الدينية المتمسكة بالقسر الشرعي وتطبيق النصوص والسنة هي السند الاساسي للتماسك القومي النسبي للجماعة ، قاعدة كل مقاومة للتسلط الاجنبي . ولم تستطع فكرة الحرية الفردية والانسانية المادية ان تشق طريقها ابدا ، كفلسفة شعبية ، اي مسيطرة وموجهة للسلوك الانساني في العالم العربي . وبقيت الحضارة تعني على هذا المستوى اذن النقل الذرائعي للمعلومات والمعارف المفيدة في هذا الميدان او ذاك ، وفي هذه الحقبة او تلك . وبالرغم من ان حجم هذه العلوم العصرية وسعتها قد زادا مئات المرات تأثيرا على مجرى الاقتصاد والمعرفة الا ان نبعها قد ظل خارجيا ، ولم يتولد ابدا العقل ، اي الترابط المفهومي الخاص الفردي والجماعي ، الذي يتيح انتاجا مستمرا ومحليا لهذه المعارف . وهنا كان للصعيد السياسي تأثيره الحاسم . فلا يمكن تغيير العقل دون تغيير علاقات القوى والمرتبية الاجتماعية . فنظام المعرفة هو التعبير الخاص لنظام السلطة واداة صيانته وتطويره .

العزل السياسي :

مقارنة بين التحديث في اوروبا وفي الشرق

وهكذا تم الانتقال الى فكرة التحديث السياسي . والتحديث السياسي يتجسد في الدهرية التي تقوم على مبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية . وهنا كانت المشكلة الحقيقية التيما زال يتخبط فيها المجتمع العربي والاسلامي حتى اليوم . ولا تثير قضية الفصل هذه مسألة

التحالفات وعلاقات القوى المحلية فقط بسبب اعادة تنظيم المرتبية الاجتماعية ومواقع الطبقات والفئات والنخب التي يفترضها هذا الفصل ، ولكنها تثير اكثر من ذلك مسألة ميزان القوى الخارجي . فأي ازمة داخلية تكون مرتبطة باضعاف موقع الدولة وتعريضها لخطر الوقوع في براثن التوسع الغربي . وبشكل عام دفع الخوف من هذا الخطر الشارع العربي الاسلامي والمسيحي معا الى دعم المرتبية الاجتماعية التقليدية ضد النخب الحديثة الراغبة في التحديث العلماني . ووحد كلمة الفئة العليا تجاه التغييرات العنيفة التي طالب بها الثوريون العلمانيون كحل للتخلف والضعف السياسيين .

وهكذا اذن بقيت مسألة العلمانية رهينة مسألة الاستعمار والخوف من السيطرة الاجنبية . ولم تستطع ان تتقدم بعض الخطوات الا عندما امكن لبعض الوقت تحقيق التآلف بين مختلف النخب التقليدية والحديثة . لكن في هذه الظروف اعطت العلمانية نتائج معاكسة كليا لما كان ينتظر منها ، اي الديمقراطية والحرية والمساواة . فتحالف النخب التقليدية والحديثة يحمل معه باستمرار الاستبداد والديكتاتورية ويثير ضده اجماعا شعبيا لم يفتر منذ القرن التاسع عشر . اما الديمقراطية التي حلم بتطبيقها في ظروف الصراع ضد النخبة الحديثة الفريق البيروقراطي التقليدي العثماني او العربي ، فقد جاءت لتؤكد استمرار النظام السلطاني القديم رغم المظاهر الحديثة . هذا ما حصل مع « ديمقراطيات » مصر وسوريا والسودان والمغرب ولبنان والعراق وغيرها من البلدان العربية . لقد كانت « البرلمانات » محشوة برجالات النخبة المحافظة .

وقد اخفقت العلمانية عندما عجزت عن ان تكون وعاء فعالا ، ونمطا في العلاقات الاجتماعية المنذور لدفع الديمقراطية الى الامام ، اي الى توسيع دائرة اتخاذ القرارات الخاصة بالجماعة وزيادة ساحة المسؤولية والمشاركة

الشعبية في السلطة . وادت العلمانية اذن في شكليها الاصلاحي والجذري الى تفريخ استبدادية حديثة هي الديكتاتورية السوداء التي سبق فيها اللاتينيون العرب والافريقيين والاسيويين ضد الاستبداد القديم للدولة اللاقومية القديمة . كانت العلمانية تظهر كفلسفة للديمقراطية وللتحديث السياسي الذي يتيح لافراد من جميع الاديان الاشتراك المتساوي في السلطة والحكم والثقافة والاقتصاد . وهذا المفهوم الذي يربط بين تحقيق المساواة والقانون وبالتالي المواطنية بمعنى الانتماء الى امة وبين الغاء الدين عن الدولة كان في الواقع الوليد الطبيعي لاوروبا الحروب الدينية وللممالك التي كانت تقوم على فكرة اساسية هي ان المبدأ الاول ان لم يكن الوحيد للجماعة هو حماية الايمان الصحيح ونشره ضد الاشكال الاخرى الخاطئة الدينية . وكل ممالك القرون الوسطى الغربية كانت ممالك المسيح التي تقوم فيها السلطة على اساس هذا المبدأ . وبهذا المعنى كانت فكرة الدولة تقف حائلا دون نشوء وتطور الامة بالمفهوم الحديث ، اي الجماعة التي تنظم نفسها في اطار دولة ليس لخدمة عقيدة معينة ولكن في سبيل سعادة الجميع وسعادة البشر . ولم يكن تغيير هدف الدولة هذا من خدمة الله الى خدمة الجماعة امرا يسير المنال في اوروبا القرون الوسطى . اذ كي يتم مثل هذا الانتقال لا بد من سيادة ايديولوجية اضافية تعطي للحياة الدنيا قيمة اساسية ان لم تكن معادلة لقيمة العبادة الا انها لا تقل عنها من حيث الاهمية . ان وجود هذه الايديولوجية الانسانوية هو وحده الذي يسمح للشعب ان يسائل السلطة عن انجازاتها في سبيل سعادته ، وان يطالب ايضا ليس فقط بحقوقه الاجتماعية والدنيوية ولكن بالسلطة واتخاذ القرار الذي سيؤثر في انجاز هذه الحقوق . ولهذا فان المؤرخين السياسيين الغربيين يعودون اثناء دراسة نشوء المفهوم الدهري الى بداية التسامح الديني في الممالك الغربية . لكن لم يصبح

هذا المفهوم سائدا في السياسة الغربية الا في القرن السابع عشر . ففي فرنسا كان « منشور نانت » Édit de NANTE الذي سنه هنري الرابع في ١٣ ابريل نيسان من عام ١٥٩٨ هو اول من اعلن السماح للبروتستنتيين بحرية ممارسة عبادتهم في فرنسا . لكن لويس الرابع عشر سيتراجع عنه عام ١٦٨٥ دافعا البروتستنتيين الى التشرد ، وذلك بالرغم من ان لويس الرابع عشر كان من اكثر الملوك الفرنسيين الذين عملوا لتحديث الدولة الفرنسية .

اما في بريطانيا فقد تم الاعتراف بالحرية الدينية بقرار التسامح عام ١٦٨٩ للبروتستنتيين الذين لا يمتثلون للكنيسة الانكليزية ثم مع الزمن عم مفعوله الكاثوليكيين . اما في المانيا فقد كانت القطيعة اعنف من ذلك مع فكرة الدولة الدينية على اثر حرب الثلاثين عاما (١٦١٨ — ١٦٤٨) . اما في روسيا فلم تتخل الدولة عن مبدأ تجسيدها لدين واحد الا مع قدوم بطرس الاكبر (١٦٨٣ — ١٧٢٥) (٨) . والثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ هي التي ربطت في الحقيقة بين العلمانية كفلسفة دهرية وبين تكوين الدولة الامة التي تفترض المساواة في الحقوق والحرية وسيطرة القانون . لكن التقدم في اتجاه الديمقراطية هذه قد سار في كل اوروبا وخارج اطار الفلسفة العلمانية . فمنذ القرن السابع عشر قامت ارستقراطية الـ ويغ (WHIG) في انكلترا ، وهي مكونة من كبار ملاك الارض المنحدرين من الاسر التي حاربت الستيوارت (STUARTS) بتشجيع التجارة وفرض قانون الضرائب ثم بخلق البرلمان والسير

---

(٨) SAMUEL H. BEER , A.B. ULAM , S. BERGER ,G . GOLDMAN , Patterns of Government , Random House, N.Y. 1973 , P. 81 .

نحو دولة دستورية . وقد بثت هذه الارستقراطية بالتحالف مع فئات كبار التجار والفئات الاخرى الحاكمة ، وباسم ثورة ١٦٨٨ افكار الحرية التي لم ينس فولتير ولا منتسكيو مديحها (٩) .

اما في فرنسا فقد ارتبطت افكار العلمانية بالديمقراطية نتيجة السياسة المطلقة التي اتبعتها الارستقراطية الفرنسية بقيادة اسرة البوربون منذ القرن الثامن عشر . وهنا جاءت الديمقراطية كثورة سياسية لتتوج التحديث العلماني للدولة الذي بدات به الارستقراطية ذاتها قبل ان تتراجع عنه .

وقد كانت الثورة الفرنسية ذاتها عاملا تاريخيا جديدا فرض على المانيا طريقة اخرى للدخول في العصر القومي الحديث. فبسبب التهديد النابليوني اضطرت الارستقراطية الالمانية ان تخضع بسرعة الى البيرقراطية وتسلم لها بالقسم الاكبر من سلطتها . وهكذا امكن لهذه البيرقراطية ان تصادر الثورة السياسية وتقوم خارج اطار اية ديمقراطية ممكنة بتحقيق الوحدة الالمانية والدولة القومية . وقد حافظت هذه البيرقراطية على موقعها القوي في الدولة الالمانية حتى الوقت الراهن وصادرت الثورة الفكرية العلمانية التي لم تظهر ابدا هنا ، بل وجدت تعويضها في الفكرة الالمانية الرومانسية وشبه اللاهوتية للقومية ، التي ستظهر بقوة في منتصف القرن العشرين . وشكلت هذه الايديولوجية اكبر تحد للفكرة العلمانية الديمقراطية والانسانية التي ازدهرت في فرنسا . ففكرة الدولة المعبرة عن دين واحد تحولت الى فكرة سيطرة العرق الواحد . اي ان مضمون الايديولوجية الدينية للدولة قد حافظ على نفسه بأن غير من شكل تظاهره .

ولن تنتقم الفلسفة العلمانية لنفسها الا على يد الثورة

(٩) المرجع السابق ص ٩٢ – ٩٣ .

البلشفية التي دفعت اليها ارستقراطية منحطة ومفككة ومستعبدة للبيرقراطية الروسية وغير قادرة على الاستمرار في طريق بطرس الاكبر ، او الانفتاح على الطريق البريطاني . وبسبب عجزها عن ان تسير في طريق السلطة المطلقة او السلطة الديمقراطية كان محتما عليها التسليم لليعقوبية البلشفية الجديدة . لكن هنا ايضا جاءت العلمانية القصوى للماركسية المروسة لتبني الدولة القومية من دون اوهام ديمقراطية او ليبرالية .

وبعكس ما جرى في اوروبا خرجت الدولة الاسلامية في القرون الوسطى دولة تعصبية على الصعيد السياسي اي ميالة الى تحديد الحرية الدينية بعد فترة طويلة من التسامح العقلي شمل المذاهب الفلسفية المختلفة المتباينة كليا مع الاعتقاد الديني. وكانت النخبة التقليدية تعمل من الانعزال الديني ، الذي لا يتنافى مع التسامح ، سلاحها الخاص لمحاربة النخب الصاعدة . وكانت الكنائس العربية اكثر معاداة للاصلاحات العثمانية السائرة ضمن افق تدهير الدولة منذ منتصف القرن التاسع عشر ، مما كانت عليه الهيئات الدينية الاسلامية ، خاصة ان هذه الاخيرة كانت مسايرة الى حد كبير لما تسنه السلطة الحاكمة . يضاف الى ذلك ان فكرة ارتباط الدين بالدولة الشديد العمق في الوعي الشعبي الاسلامي دون شك قد تبخر منذ فترة طويلة بعد زوال الخلافة ونشوء الصراعات السياسية والدينية المختلفة وظهور السلاطين والسلطنات . وقد حاول الكثير من المفكرين المسلمين القدماء ان يفرقوا بين الخلافة والسلطنة علىاساس استلهام الاولى لشرعيتها من تطبيقها للشريعة الاسلامية ، بينما لا تقوم شرعية الثانية الا على مبدأ الغلبة والقوة. وقد اعترف الكثيرون منهم ، في سبيل حماية الملة اي الامة وصيانة وحدتها بضرورة التوصية باطاعة السلطان حتى لو لم يكن متمسكا بالشريعة ومطبقا لها . وهذا الانشقاق في الوعي السياسي الاسلامي هو الذي ادى الى

نحو دولة دستورية . وقد بثت هذه الارستقراطية بالتحالف مع فئات كبار التجار والفئات الاخرى الحاكمة ، وباسم ثورة ١٦٨٨ افكار الحرية التي لم ينس فولتير ولا منتسكيو مديحها (٩) .

اما في فرنسا فقد ارتبطت افكار العلمانية بالديمقراطية نتيجة السياسة المطلقة التي اتبعتها الارستقراطية الفرنسية بقيادة اسرة البوربون منذ القرن الثامن عشر . وهنا جاءت الديمقراطية كثورة سياسية لتتوج التحديث العلماني للدولة الذي بدات به الارستقراطية ذاتها قبل ان تتراجع عنه .

وقد كانت الثورة الفرنسية ذاتها عاملا تاريخيا جديدا فرض على المانيا طريقة اخرى للدخول في العصر القومي الحديث. فبسبب التهديد النابليوني اضطرت الارستقراطية الالمانية ان تخضع بسرعة الى البيرقراطية وتسلم لها بالقسم الاكبر من سلطتها . وهكذا امكن لهذه البيرقراطية ان تصادر الثورة السياسية وتقوم خارج اطار اية ديمقراطية ممكنة بتحقيق الوحدة الالمانية والدولة القومية . وقد حافظت هذه البيرقراطية على موقعها القوي في الدولة الالمانية حتى الوقت الراهن وصادرت الثورة الفكرية العلمانية التي لم تظهر ابدا هنا ، بل وجدت تعويضها في الفكرة الالمانية الرومانسية وشبه اللاهوتية للقومية ، التي ستظهر بقوة في منتصف القرن العشرين . وشكلت هذه الايديولوجية اكبر تحد للفكرة العلمانية الديمقراطية والانسانية التي ازدهرت في فرنسا . ففكرة الدولة المعبرة عن دين واحد تحولت الى فكرة سيطرة العرق الواحد . اي ان مضمون الايديولوجية الدينية للدولة قد حافظ على نفسه بأن غير من شكل تظاهره .

ولن تنتقم الفلسفة العلمانية لنفسها الا على يد الثورة

---

(٩) المرجع السابق ص ٩٢ – ٩٣ .

البلشفية التي دفعت اليها ارستقراطية منحطة ومفككة ومستعبدة للبيرقراطية الروسية وغير قادرة على الاستمرار في طريق بطرس الاكبر ، او الانفتاح على الطريق البريطاني . وبسبب عجزها عن ان تسير في طريق السلطة المطلقة او السلطة الديمقراطية كان محتما عليها التسليم لليعقوبية البلشفية الجديدة . لكن هنا ايضا جاءت العلمانية القصوى للماركسية المروسة لتبني الدولة القومية من دون اوهام ديمقراطية او ليبرالية .

وبعكس ما جرى في اوروبا خرجت الدولة الاسلامية في القرون الوسطى دولة تعصبية على الصعيد السياسي اي ميالة الى تحديد الحرية الدينية بعد فترة طويلة من التسامح العقلي شمل المذاهب الفلسفية المختلفة المتباينة كليا مع الاعتقاد الديني. وكانت النخبة التقليدية تعمل من الانعزال الديني ، الذي لا يتنافى مع التسامح ، سلاحها الخاص لمحاربة النخب الصاعدة . وكانت الكنائس العربية اكثر معاداة للاصلاحات العثمانية السائرة ضمن افق تدهير الدولة منذ منتصف القرن التاسع عشر ، مما كانت عليه الهيئات الدينية الاسلامية ، خاصة ان هذه الاخيرة كانت مسايرة الى حد كبير لما تسنه السلطة الحاكمة . يضاف الى ذلك ان فكرة ارتباط الدين بالدولة الشديد العمق في الوعي الشعبي الاسلامي دون شك قد تبخر منذ فترة طويلة بعد زوال الخلافة ونشوء الصراعات السياسية والدينية المختلفة وظهور السلاطين والسلطنات . وقد حاول الكثير من المفكرين المسلمين القدماء ان يفرقوا بين الخلافة والسلطنة على اساس استلهام الاولى لشرعيتها من تطبيقها للشريعة الاسلامية ، بينما لا تقوم شرعية الثانية الا على مبدأ الغلبة والقوة. وقد اعترف الكثيرون منهم ، في سبيل حماية الملة اي الامة وصيانة وحدتها بضرورة التوصية باطاعة السلطان حتى لو لم يكن متمسكا بالشريعة ومطبقا لها . وهذا الانشقاق في الوعي السياسي الاسلامي هو الذي ادى الى

تحويل الحقبة الراشدية الى حقبة مثالية ، لم تحتفظ بتأثيرها العميق في الذهن الا لانها اصبحت رمزا مثاليا يتعارض مع الواقع المعاش ويعكس الطموح الميتافيزيقي الى الوحدة الضائعة للدين والدنيا .

ولم تكن الجماعة الاسلامية بشكل عام في بداية القرون الوسيطة بحاجة الى تأكيد فلسفي مادي جديد لتخرج من عبودية نذر نفسها للعبادة وللحياة الاخرة . فالتأكيد على السعادة في الحياة الدنيا ، وضرورة الموازنة بين حاجات الروح وحاجات الجسد يضغط على المسلم في كل الميادين الدينية من قراءته لسيرة الرسول الى استعادته لتاريخ المسلمين من قيادات عسكرية وسياسية الى فلاسفة وعلماء وحكماء .. الخ . ويبدا التأكيد على اهمية الجانب الدنيوي منذ ان يعلن محمد انه بشر مثله مثل الآخرين ، لا يختلف عنهم الا فيما يوحى به اليه . والحديث المنقول عنه على اثر حادثة روي له فيها ان فلانا يصوم النهار ويقوم الليل .. الخ . اجاب : « اما انا فآكل واشرب وآتي النساء . فمن رغب عن سنتي فليس مني » ذو معنى بليغ . وانه لمن الملفت للنظر ان احدا من القادة المسلمين الكبار من خالد بن الوليد الى عقبة بن نافع وغيرهما كثير لم يتحول الى قديس في الوعي الشعبي ، كما هو الحال في الغرب . واقل من ذلك بكثير الحكام والسلاطين الذين احتفظوا ببعض الذكر الحميد . واذا استثنينا الخلفاء الراشدين الذين لا يخلو الامر ممن يشكك في ورع بعضهم ثم عمر بن عبدالعزيز ، لم يحظ الامراء العرب او المسلمون بتقدير كبير . والقصص التي تروى عنهم من معاوية حتى هارون الرشيد والمأمون تجعلهم بالاحرى رجالا عظماء دون شك لكن شديدو التعلق في الوقت ذاته بحياتهم الدنيوية وسعادتهم المادية والجسدية . وقد ظل صلاح الدين الايوبي ، رمز الانتصار في صراع تاريخي اخذ الى حد كبير طابعا دينيا ، قديسا في نظر معاصريه من الغربيين اكثر بكثير مما هو عليه اليوم في

نظر العرب او المسلمين . ولم يطمح في يوم من الايام حاكم عربي الى ان يرقى الى منصب اعلى من منصب الحكمة والعدل .

هذا الجانب الدنيوي والدهري من الثقافة والتاريخ العربيين لم تحلل آثاره بعد على مجرى التطور الحديث . وربما كان ذلك احد اسباب بروز العلمانية الغربية هنا ، ليس كفلسفة مادية اساسا ولكن كفلسفة للديمقراطية والعدل ، او بالاحرى كعقيدة نضال النخبة الجديدة في سبيل استلام السلطة وبناء دولتها الحديثة على مقاسها .

والآن مع العودة بالذهن قليلا الى الوراء ، نميل الى الاعتقاد اكثر من قبل ان ضعف النظام الاسلامي الذي كان قائما منذ القرن الثامن عشر كان في فقدانه لجانبه الديني الاخلاقي والمعنوي وليس بسبب تدينه في عالم حديث قائم على العلاقات المادية . لكن دنيويته كانت وضيعة ودنية بشكل لم تكن تستطيع ان تقدم اية فلسفة لحياة جديدة منسجمة مع العصر الراهن . ولم يكن شعور الجمهور العام بالعزلة والاستبداد والضيق نتيجة لتطبيق قواعد دينية من قبل سلطة مجسدة لسلطة الهية ، لكن بالعكس من ذلك بسبب فقدان مثل هذا التطبيق الذي انعكس في تحلل الادارة والسلطة والجيش والمسؤولية وسيادة التجارة والمنفعة الفردية والسرقة والتبذير السلطاني والتهتك حتى في الاوساط الدينية العليا ، كما يصفها رجال ذلك العصر . وهكذا لم تكن المشاعر الدافعة الى التمسك بالدين لدى الجمهور ذات صبغة قرون اوسطوية تهدف الى عودة المثال المسيحي للدولة التي تضع نفسها في خدمة الاله ضد المثال الدنيوي الانساني الراغب في تحقيق السعادة الارضية . بل كانت دعوة الى تحقيق هذه السعادة ومطالبة بالاصلاح والعدل .

وهكذا نجد انفسنا هنا في مناخ ثقافي كلي الاختلاف عن المناخ الثقافي الاوروبي حين بدأت التحولات القومية والصناعية والعلمية . وهذا هو معنى التراث . وليس للكتب الصفراء المعاد

نشرها من قيمة الا فيما تستطيع ان تنيره من جوانب هذا المناخ الثقافي الخاص . اما اعادة ترجمتها للبرهان على وجود الغرب في الشرق او العكس فليس له اي معنى غير الاستجابة لعقدة المحورة الاوروبية التي ورثناها عن الثقافة الغربية ذاتها .

جاء فصل الدين عن الدولة في البلاد الاسلامية اذن على يدي الدولة ذاتها قبل ان تتبناه النخب المحلية الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية . وظهر لهذا السبب ايضا كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير يد الدولة من سلطة الدين ، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيد بيد المعدمين من السلطة والعلم .

واذا كانت العلمانية لم تأت بالديمقراطية في كل الدول الاوروبية ،ولا في الدول العربية ايضا ، الا انها حملت معها بشكل عام شرعيتها عندما جعلت من الحرية الفكرية والدينية والسياسية وسيلة لتوحيد الامة وخلق المواطنية . وبقدر ما ساعد تكوين الامة على النهوض الاقتصادي العام الفردي والحكومي في البلاد الاوروبية تأكدت العلمانية كممارسة قانونية وديمقراطية وتحولت الى فلسفة باطنة او ظاهرة هي التي تسير الدولة الحديثة . وبهذا اصبحت الدولة الحديثة هذه ملك مواطنيها الذين يقررون حسب الاغلبية وجهة سيرها وقوانينها ، بما في ذلك ربما عودتها الى دولة دينية من نوع جديد ، اي دولة عرقية صافية (١٠) . لكن لم تستطع

(١٠) هناك حتى في الدولة الحديثة التمثيلية بدون شك وسائل غير سياسية تستعملها النخبة الحاكمة او الطبقة السياسية لتعطل نسبيا مفعول قانون صعود الاغلبية للسلطة ، ومن اهم هذه الوسائل طبيعة التمثيل نفسه الذي يرهن مصير الافراد بين يدي طبقة سياسية . وهناك بالاضافة الى ذلك اللعب الانتخابية المختلفة والضغوط الفكرية والسياسية والاقتصادية . لكن حتى في هذه الدولة التمثيلية النسبية سينهار التسامح الفكري والسياسي بسرعة لو ان=

في البلاد العربية لا ان تكون ضمانة للديمقراطية السياسية اي رافعة للثورة السياسية كما كانت في فرنسا القرن الثامن عشر ، ولا رافعة لتكوين الدولة الواحدة والامة كما كانت في المانيا . وعندما بدأت تفرش ظلها على العالم العربي جاءت اما لتغطي سيادة امبراطورية جامعة لمختلف القوميات ، او لتخلق امبراطورية جديدة ، او لتكرس تقسيمات رسمها ونفذها مندوبو الدول الكبرى .

ليس من الضروري اذن وجود فلسفة علمانية ونجاحها حتى تتحقق الديمقراطية ، ولا العكس ايضا فليس بينهما علاقة وجوب . كما انه ليس من الضروري ايضا لقيام الامة وتوحيد الدولة فلسفة علمانية خاصة . لكن هذا لا يعني ان الديمقراطية الحديثة والامة العصرية ، بمعنى المواطنية الواحدة لجميع السكان تقوم بالدين ، ولا تستدعي التغيير الفكري والبنيوي . بل يعني ان هذا التغيير له قوانين اخرى مرتبطة مباشرة بالصراع على السلطة ، الذي يشمل ايضا الصراع الفكري. والعلمانية ومصيرها السياسي يبينان المشروع الحقيقي والمصير التاريخي للنخبة العربية الحديثة التي بقيت على هامش سلطة الدولة ، لا تناضل ضد التيار وانما معه ، ولا تسير باتجاه الجمهور وانما بعكسه كي لا تحصد في النهاية الا تبخرها السياسي والفكري وزوالها .

ليس هناك في العالم كله اليوم انظمة اكثر دهرية في الممارسة والعقيدة من الانظمة العربية . فليس هناك نظام يعتبر ان

= النخبة الحاكمة استطاعت بوسيلة من الوسائل ان تبطل مفعول قانون التغيير السياسي عن طريق الانتخاب . اذ سيحصل عندئذ الانسداد الذي يقود الى الانفكاك في النظام القائم، والى الصراع الذي يتجاوز الدولة ومؤسساتها الرسمية ويتمفصل مع مؤسسات اخرى قديمة او حديثة لم تكن تلعب دورا كبيرا في الممارسة السياسية الرسمية .

هدفه هو رفعة الاسلام ، او حتى اليوم رفعة العروبة ، وفرض الدين الصحيح والقومية الصحيحة ليبرىء ذمته تجاه الله او التاريخ في اليوم الآخر او امام الاجيال القادمة ، ويعمل على هذا الاساس ، بما في ذلك الدول التي تعتبر الاسلام قانونها . لكن الدهرية المدفوعة الى اقصاها بقدر ما يزداد فقدانها للفلسفة الانسانوية التي تعمل فيها كمحرك مثالي واخلاقي يحل محل المحرك الديني ، تزداد خسة وضعة وتتحول من فلسفة بناءة للحرية والجماعة الى فلسفة للانتهازية والوصولية والانتفاع والفساد والانحلال والاستسلام للاهواء . وليس بين الدنيوى والدني الا خطوة واحدة . وهذه الخطوة ذات نتائج كبيرة . فبسبب النضالات العنيدة في سبيل الحرية والمساواة والعدالة اخذت العلمانية شرعيتها كموجه فلسفي للدولة وللامة . لكنها عندما تصبح اضفاء للشرعية على الاستبداد والظلم واللامساواة والانعزال تتحول الى سلطة تقارب العداء للامة والاستفزاز للجماعة . ومع ذلك ، وكما انه ليس هناك مخرج علماني ليس هناك ايضا مخرج ديني . وليس هناك مخرج عقلي . ولهذا ايضا بقدر ما يزداد الطابع الدهري للدولة يزداد الطابع الطائفي للامة والسلطة . والملوك والسلاطين الاكثر دهرية في حقيقة نفوسهم وفي ممارستهم هم الاكثر ميلا للاستسلام ، في السياسة ، للاهواء الطائفية . فالمثالية وروحها الدينية المطرودة ، كروح شريرة من الدولة ، لا تلجأ الى الشعب الا كي تعد تحولها المقبل وتقمصها الشيطاني من قبل السلطة . وهكذا تجد الامة المشدودة بين دولة المتفوقين وحقارة الهابطين وحدتها التاريخية المحتاجة دائما الى تأكيد في الحروب الطائفية والنزاعات المحلية . لكن الجسد الذي يثقل على الروح ويعذبها في سجنه يصبح هو ذاته شرطا لتحررها . وهي بحاجة اليه كما هو بحاجة اليها ، والخلاص لهذه الامة الصوفية الفظيعة التي لا تكف عن استعادة بكارتها

وفقدانها ، في تاريخ آخر ، هو دون شك ما وراء التاريخ الراهن : تاريخ الايديولوجية .

★ ★ ★

في كل هذا الفصل حاولنا ان نبين كيف ان الافكار ذاتها التي قادت اوروبا من التعصب الى التسامح ، ومن سيطرة الدين الى الدولة ، قد كان لها عندنا مفعول معاكس . فتحت تأثير العقلانية الحديثة تم انغلاق الوعي وتم التقوقع السحري والخرافي ، وتحت تأثير العلمانية والدولة العصرية ضاع التسامح الديني وشاعت سيطرة الطائفية وتحللت العصبية ، كل عصبية . ذلك ان هذا التحديث كان يعني اساسا الفصل الحقيقي بين من هم فوق ومن هم تحت . وكلما زاد تطور الدولة الحديثة حجما وتقنية نقص نفوذها وضاعت سيادتها ، وكلما نمت الطبقة العصرية ضاقت حجما وزادت سلطة . وبشكل عام اصبح هنا قانون جديد للاقتراب من السلطة والابتعاد عنها ، وذلك مهما كانت النوايا ، هو قانون التغريب والاغتراب . فكلما نقص الطابع العصري الغربي للفئات الاجتماعية بعدت عن السلطة . وهذا وضع موضوعي يفرض نفسه من خلال ضرورات تسيير الدولة والادارة والاقتصاد .. الخ . وثورة العامة مضطرة اذن ان تخون ذاتها منذ اللحظة التي تنتصر فيها مصلحة السلطة لاصحابها . من هنا يسير النظام الى تكوين سلطتين سلطة الدولة وسلطة الدين . الاولى في القمة والثانية في القاعدة . والصراع بين هاتين السلطتين هو الذي يحدد الصراع ضد الاديان المختلفة او الاقليات . وهكذا تحولت هنا الاغلبية الاجتماعية الى اقلية سياسية وهي مضطرة في هذا النظام السياسي العام ان تبقى اقلية ، اي هامشية بالنسبة لاتخاذ القرار وممارسة السلطة الفعلية (١١) .

(١١) لابد هنا من التمييز بين العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكونة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث،نظام الدولة القومية ، او دولة =

الآن يمكن فهم العلاقات بين هذه الاغلبية وبين الطوائف المختلفة داخلها .

= الامة وحرية الفكر والاعتقاد عن العلمانية كحركة سياسية جوهرها مناهضة الدين والكنيسة . ان فكرة القانون الطبيعي الذي يسير المجتمع والكون معا الذي ظهر منذ القرن الثامن عشر ودفع الى البحث عن علل الاشياء في العالم الواقعي المعاش ، وليس في علل من طبيعة الهية هو قاعدة تطور الفلسفة العلمانية الحديثة وقيم العصر . ولم يتم استغلال هذه الفلسفة في المعركة السياسية والاجتماعية الا في حالات معينة ، كما في فرنسا اثناء الثورة ، عندما كانت الكنيسة مستمرة في دعم النظام القائم التقليدي الارستقراطي . اما في الحالات التي امكن فيها نشوء الامة والسلطة الدستورية « الطبيعية » دون صعوبات كبرى فلم يحصل اي صراع عميق بين العلم والايمان ولم تظهر اية صورة من صور اليعقوبية العنيفة المعادية للدين . وهدف هذا التمييز هو الفصل النظري بين الفلسفة العامية والعلمانية وبين مسالة تكوين الامة او تأسيس الديمقراطية والدستور . فالاولى ترجع الى تطور في المعرفة الانسانية والتي تتضمن مع ذلك الكثير من النقائص لكنها تعكس قفزة في الوعي الانساني ، اما الثانية فهي قضية اجتماعية خاصة بتوازن القوى وبتأكيد وجود الشعب في المسرح السياسي . وقد يكون الدين عاملا من عوامل تغيير ميزان القوى الاجتماعي ودافعا للديمقراطية كما يمكن ان يلعب دورا معاكسا لذلك . وفي العالم العربي حيث لم تظهر العلمانية الا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين عكست هذه الحركة بالاحرى رغبة النخبة في تضييق الساحة السياسية وتأمين ميزان قوى اجتماعي يخدم ظهور سلطة مطلقة تعسفية اكثر من يعاني منها الآن المثقفون انفسهم. والدليل على ان العلمانية بقيت عقيدة صراع سياسي وليس موقفا فلسفيا من العالم يرفد الجماعة العربية بقوة جديدة فكرية ونظرية هو ما نلاحظه من غياب اية مجلة او صحيفة علمية هامة في كل العالم العربي رغم الحديث المتواصل عن العلم والعقلانية والسعي الى التصنيع . فهنا يحل الحديث عن العلم ومديحه محل العلم ذاته والممارسة العلمية ذاتها .

الفصل الثالث

النزاع الطائفي

الخلط بين الدين والطائفة هو الذي يجعل من الصعب فهم الاحداث السياسية التي يمر بها العالم العربي . وهذا الخلط مقصود عادة لان حياة الطائفية ، اي الاستخدام السياسي للدين ، قائمة عليه .

لنقل منذ البدء ان الطائفية هي الوليد غير الشرعي للدهرية ، اي للانفصال الطبيعي للدين عن الدولة . اذ لو كانت الدولة دينية بالمعنى التقليدي للكلمة لفرضت الطائفة الكبرى دينها على غيرها ولكانت مسألة الاقليات قد حلت مبدئيا لا عمليا . وخضوع الدين للسياسة هو الشرط الاول للدهرية منذ ميكيافيللي الذي اوصى اميره ان لا ينسى اهمية هذا العامل في الصراع على السلطة . ذلك ان اخضاع الدين للسياسة يعني استخدام ما تبقى من العصبية الماضية في سبيل تحقيق اهداف مادية دنيوية لا علاقة لها بالدين او برفع سمعة هذا المذهب او ذاك او تأكيد سلطة الله هنا او هناك . والحروب الدينية هي تلك التي تندلع لا لتحقيق اهداف دنيوية كتغيير

رئيس الدولة او المجلس النيابي ولكن لتحقيق سيادة دعوة دينية . وهذا النوع من الحروب او النزاعات ليس له وجود في العالم العربي اليوم ، او على الاقل لم يوجد حتى الآن ، وهذا لا يعني انه لن يوجد .

فالحروب الدينية بالمعنى الحرفي للكلمة لها بالرغم من اهدافها المعلنة الدينية ، اهداف اجتماعية وسياسية ، تمس الى حد عميق حاجات الناس ومشكلاتهم . وليس من الضروري ان نفكر انها تتستر بستار الدين ، لكنها يمكن فعلا ان تجد في الايديولوجيا الدينية ، او في نوع من الايديولوجيا الدينية شكل التعبير المثالي عن اهدافها وصيغة رمزية للتعبئة الجماعية القومية او ما فوق القومية . والفتوحات الاسلامية كانت في الوقت ذاته فتوحات دينية مدفوعة بقوة الاعتقاد بالحقيقة الالهية وضرورة نشرها والدفاع عنها ، وفتوحات سياسية معبرة عن عنف صد الجماعة العربية الصاعدة للنفوذ الاجنبي المتاخم لها من ثلاث جهات : الامبراطورية الفارسية ، والبيزنطية ، والحبشية ، وحماستها للوحدة والتوسع وتأكيد الذات ضد الغير . كما كانت فتوحات اجتماعية تصب في اطار اعادة تعديل النظام الزراعي المتهاوى نحو العبودية والتفسخ الموروث عن الامبراطوريات السابقة ، بتدعيم سلطة الدولة ، وتأكيد هيبة القانون والشريعة ، واعادة تنظيم الادارة ومرافق التجارة والمواصلات العامة ، وتحقيق القاعدة العدالية الضرورية لكل اجتماع بشري .

لكن التعبير الديني للحركات السياسية غالبا ما يأتي ليعكس اتساع الحلف الاجتماعي الذي يميز الحركات الكبرى المتعددة الاهداف والمنذورة لقلب موازين تاريخية عظمى . فالانتماء لدين يتجاوز الانتماء المحلي لعائلة او لعشيرة او لقوم والانتماء الاجتماعي لطبقة والانتماء السياسي لحلف او لحزب ، ويعلن بذلك منذ البدء طبيعة الاهداف التي يريد تحقيقها ، ونوعية وحجم الانقلاب التاريخي الذي يريد ان يحدثه .

ولا تنشأ الاديان الا في فترات المخاض الاجتماعي والقلق والنضال الشديدة التي ترهن حياة الاشخاص والجماعات بتحقيق عظائم الامور وتلهب مشاعرهم بالقيم المعنوية العميقة . وهؤلاء هم الذين يحققون الانتصار الذي يستهلكه ورثتهم ويوظفونه في الميادين العائلية او الفئوية او العشائرية او القومية . وحلف المعاني لا يلبث ان يتحول الى حلف المصالح . ومصير دعوة الحرية الحديثة والانسانية المتنورة لم يختلف عن ذلك ، والديمقراطية الغربية التي نشأت عنها عكست اقتسام المصالح الذي مهد السبيل لتحقيقها دعاة الحرية والمساواة والاخاء ، ومات من اجلها في ثورة الحرية آلاف الناس دون ان يفيدوا منها قليلا او كثيرا .

وتبدو لنا فكرة الحرية اليوم كشعار شديد الغموض ومعناه غير جلي . ففي الشرق كما في الغرب يمتشق القمع حرابا ملونة بدم الحرية ، فمنها السياسية ومنها الاقتصادية ومنها الفكرية . والحرية التي لم تعد تعني شيئا كثيرا اليوم على صعيد السياسة اليومية للانظمة هي التي يسمح بذكرها كل نظام ويستمد شرعيته منها (١) . كذلك كان الدين ، كمنبع للقيم الانسانية والاخلاقية التي لايمكن لسلطة ان تحظى على الشرعية بدون التقرب منها .

وبقدر ما تعكس فترة ظهور « الاديان » توسع الحضارة وتقدمها وانطلاقها بانطلاق هذه الاندفاعة المعنوية المجردة والصافية

---

(١) اصبحت فكرة الحرية والتحرر اليوم مصدرا للقيم المشروعة والملهمة . وكل صراع اجتماعي او قومي لابد ان يبرر نفسه بفكرة الحرية او الديمقراطية ولهذا ظهرت افكار الديمقراطية الاجتماعية وتلك الليبرالية واخرى محدودة وثالثة مشروطة ورابعة سلطوية في التشيلي . وهذا مصير كل عقيدة ثورية . تبدأ نقدية ومناهضة وتصبح وسيلة وحجة لتغطية المصالح الاجتماعية الجزئية المتعارضة بالضرورة . وهيمنة قيم الحرية في هذا العصر لا تمنع انه سيظل العصر الذي شهد وما زال أقسى انواع القمع والاستعباد ، الاستعماري منه والداخلي .

في مثاليتها تعكس الطائفية تدهور الحضارة وتترجم انحطاط الاخلاق واندثار المعنى . فهنا لا يظهر الصراع على المصالح في شكله الاكثر جزئية ومادية ولكنه يحاول اكثر من ذلك ان يستخدم التراث المثالي في سبيل تحقيق اهدافه الخاصة . انه عكس المثالية تماما ، اي هو المادية الحقيقية والفعلية التي ليس لها حدود . لذلك ترى الاكثر عنفا في الحرب الطائفية والاكثر حماسا لها هم اولئك الذين ينكرون الدين بشكل عام او لا يمارسونه ولا يعتقدون به فعلا والذين لا يلعب الدين بشكل عام اي دور هام في صياغة سلوكهم الحياتي اليومي . فهؤلاء ليس لديهم اوهام كبيرة ويعرفون ان ما يقومون به هو سياسة محض ، وان الدين ورقة يمكن لعبها طالما بقي هناك اناس حساسون لعقيدتهم الدينية وحريصون على الدفاع عنها .

فالطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي الذي يعاني من نقص الاندماج الذاتي والانصهار ، حيث تعيش الجماعات المختلفة بجوار بعضها البعض لكنها تظل ضعيفة التبادل والتواصل فيما بينها . وهي تشكل الى حد ما الطريقة الخاصة بالتواصل الذي هو في ذاته نوع من التواصل الصراعي ، في هذا المجتمع المتحلل والفاقد ليس فقط للصعيد الموحد السياسي او الايديولوجي او الاقتصادي ولكن ايضا لكل اجماع على اي مستوى من مستويات البنية الاجتماعية .

وقد جرت العادة على وصف المجتمع التقليدي بالمجتمع العصبوي بسبب بساطة تركيب بنياته وضعف انصهاره الذاتي . وغالبا ما وصف المجتمع العصري الصناعي بالمجتمع المركب الشديد التكامل والانصهار حيث تزداد شبكة العلاقات الاجتماعية في الشدة والعمق والتعدد . وهذا ناجم عن الدراسات الغربية التي تأخذ المجتمع الغربي الاوروبي كنموذج للدراسة فتقارن بين مجتمع القرون الوسطى الزراعي والمجتمع الصناعي الراهن . والحقيقة ان المجتمع الزراعي كالمجتمع الصناعي يمكن ان يكون عصبويا كما

يمكن ان يكون شديد التعقيد والترابط . والمجتمع العربي الراهن هو النموذج المثالي للمجتمع الراهن الفاقد الى صعيد موحد ومركز وهذا التكوين العصبوي يعكس بشكل عام تدهور العلاقات الاجتماعية المدنية الذي يمكن ان يعود الى انحطاط الانتاج الاجتماعي لسبب تاريخي ما ، والى تدهور السلطة المركزية او تحلل الايديولوجية الموحدة الاجتماعية . وهذا ما حدث للمجتمع العربي نتيجة دخوله بالدورة العالمية منذ بداية تاريخه الحديث .

هل هناك حل لمشكلة الاقليات ؟

نحن نعتقد ان هذا الميل الى التفكك والتجزؤ مرشح لان يستمر في المجتمع العربي بفعل ظروف التبعية الموضوعية التي تعمل على الاصعدة الثلاثة الثقافية والسياسية والاقتصادية . وستتطور اذن روح العصبية الضيقة ، ليس فقط بين الاقليات الدينية او القومية ، ولكن ايضا بين المناطق والمحلات والجماعات المختلفة المنتمية الى دين واحد او الى جنس واحد . وقد قدم لبنان مثالا قوي الدلالة على ذلك ، اذ اثار الانقسام الديني انقساما فعليا داخل الاديان ذاتها حتى لم يعد هناك اغلبية فعلية بفعل الانقسامات الداخلية لكل فريق . وغالبا ما ينعكس فقدان الاجماع الايديولوجي بشكل سلبي في هذا النوع من المجتمعات على الاجماع السياسي ويمنع قيام اغلبية سياسية ثابتة . وتتحول المجالس النيابية لهذا السبب ايضا عندما توجد الى صورة مصغرة للمجتمع وتعيش في الفوضى التي يخلقها انعدام وجود اجماع سياسي في البلاد . لكن عند فقدان مثل هذه المجالس التي تضمن في عجزها وسلبيتها شيئا من روح الاستقلال للعصبويات المختلفة لا يبقى للدولة من فرصة لفرض سلطة مركزية موحدة الا في تحولها الى دولة طائفة : دينية او اقليمية او عشائرية ... الخ . وفي هذا المجال تعطينا المجتمعات الافريقية امثلة اكثر وضوحا .

ففي البلدان التي تتميز بوحدة الدين او الجنس تظهر العصبوية على شكل عشائرية او اقليمية ، وترتبط الدولة والسلطة المركزية بعشيرة الرئيس او بقريته الخ ..

لابد من التخلي عن الاعتقاد السائد الذي يرجع الطائفية الى التمايز الثقافي او الديني الموجود في مجتمع من المجتمعات . فهذا التمايز الذي يوجد في كل البلدان يمكن ان يكون اساسا للغنى الثقافي والانصهار كما يمكن ان يكون وسيلة للتفتت . واذا بقينا على هذا الاعتقاد السائد اضطررنا الى البحث عن حلول للمشكلة على المستوى الثقافي وحده وهنا لن تجد اي مخرج على الاطلاق . فالطائفة الاكبر تميل الى الاعتقاد ان تصفية التمايزات الثقافية هو شرط الوصول الى اجماع يخلق الوحدة والانصهار . وتكمن وراء ذلك فكرة ان فقدان الاجماع السياسي مصدره غياب اجماع فكري او ديني بينما العكس تماما هو الصحيح . والبعض يمكن ان يفكر ان هذا وحده يمكن ان يساعدنا على ان ننتقل من الصراع الطائفي الى الصراع الطبقي ويفتح من ثم طريق التغيير والتحول والتقدم . اما الطوائف الصغرى فتميل ايضا ، من نفس المنطلق الى تضخيم مشكلة التمايز الثقافي وتأكيدها لتحويلها الى مشكلة هوية شبه قومية مصغرة واداة سياسة وتعويض عن السلطة المفقودة كفردوس . وهذا يعكس في الحقيقة ميل الصراع الاجتماعي في مثل هذا المجتمع بشكل عام الى ان يحافظ على شكله كصراع عصبوي ودائري .

ان اساس هذا التمزق ، الذي يدعمه تثمير التمايزات الثقافية وتوظيفها في الحقل السياسي ، هو النظام الاجتماعي ذاته ، ومحوره مشكلة السلطة الاجتماعية . وفي فترة النهوض السياسي القومي بعد الحرب العالمية الثانية والطموح الى بناء سلطة شعبية ووطنية في الوقت ذاته كان الميل شديدا لدى مختلف الطوائف الدينية وغير الدينية الى الانصهار . وحدث الامر ذاته في فترة النهوض الوطني ضد الاستعمار . اذ كان هذا

الصراع يخلق نوعا من الاجماع القومي يدعم الشعور بالانتماء الى جماعة واحدة ضد الانتماءات الجزئية المتعددة . ولم تعد الطائفية الى السطح بشكل عنيف الا مع وصول هذا المشروع الى الاخفاق وعاد كل الى قواعده التقليدية قليل الايمان بالمستقبل وغير واثق به . وقد عمق اخفاق المشروع الوطني الاستقلالي هذا الشعور ففقدت الجماعة اي مثال اعلى جديد واضطرت الى العودة للتشبث بالمثل الجزئية الماضية التي تضمن لها وحدها شيئا من المناعة ضد الانحلال والضياع وشيئا من القوة والسلطة ضد الدولة التي لم تعد تعبر عنها ، او التي ادركت انها لا تعبر عنها .

فانحلال العلاقات التقليدية للعصبية ، اذا لم يسنده ظهور عصبية جديدة اعلى او اسمى تعطي للفرد المنفصل عن الاسرة او العشيرة او الطائفة شعورا بالحماية والامن والمساواة ، يظهر كما لو انه تخل عن الذات وتشريد واستلاب وضياع محض . فالفرد بحاجة الى اطر اجتماعية تستطيع ان تستوعب حاجاته ومشاعره وتقدم له بين افراد الجماعة وضعية يرضى عنها ومعايير يقيس ذاته بها ووسائل تتيح له تحقيق هذه الذات وتنميتها ، فهذا التحقيق لايمكن ان يكون الا جماعيا .

فالتخلي عن الدين واخلاقيته يظهر ، وهو في الواقع كذلك ، كعودة لحالة التوحش والبربرية وفقدان كل معيار للعلاقات بين الافراد اذا لم تسعفه ايديولوجية انسانية ، كتلك التي ظهرت من خلال الثورات التحررية العقلية الغربية وانتهت الى التبلور اليوم في ايديولوجية حقوق الانسان . ومن حق الناس ان يخافوا على انفسهم ، وعلى انسانيتهم عندما يدركون ان التخلي عن مجموعة القيم الدينية التي تخلق نوعا من الرادع الاخلاقي بدل ان يقود الى ظهور اخلاق جديدة مدنية ادى الى التحلل الكامل المرتبط بانتشار السرقة الخاصة والرسمية والتفسخ الروحي والفكري . عندئذ يظهر التمسك بالدين باعتباره الوسيلة الوحيدة للتمسك بوحدة نسبية للجماعة . ولا شك ان زوال القيم الاخلاقية الموروثة لو

حدث بشكل جماعي في ظروف التشريد الاجتماعي الراهن والتنافس على الثروة واللذائذ والمنتجات الغربية لاكلت الناس بعضها ولما بقي اي رادع يمنع انفجار هذا التناقض العميق الذي لايكف عن الاشتداد بين الامكانات المحدودة لدى اغلبية الافراد وبين المغريات الكبرى التي تقدمها الحضارة المنقولة عن الغرب . ويجب ان نكون واقعيين فنعترف بهذا التناقض الذي يضعنا في أزمة فعلية فردية واجتماعية . فليس هناك اي نظام قادر على توفير كل المكاسب الحضارية الراهنة لكل الافراد وتلبية كل الرغبات التي تنمو بدون حدود . وهذا يعني ان الميل الى تطور التوجه الاخلاقي سيبقى عنصرا اساسيا في حياة مجتمعنا ، كما لو انه حكم علينا ان نكون باستمرار منبع الاديان . وليس من الممكن لاية سلطة دولة مهما كانت قوتها ان تقف في وجه الانحلال الاجتماعي السياسي باستعمال الشرطة والقوة . فهذه القوة لا تكون فعالة الا عندما يدعمها اجماع عام مدني اخلاقي او سياسي . والا فانها ستتحول بسرعة هنا الى اداة بيد المحظوظين لحماية انفسهم من غزو المعوزين .

ان النظام الاخلاقي المدني الحديث الذي دعم الانتقال من الايديولوجية الدينية الى المجتمع المفتوح في الغرب لم يتم فقط على اثر صراعات كبرى لفرض حرية الفرد وكرامته واحترام مكانته ولكنه قام ايضا بسبب قدرة المجتمع الغربي على التوسع السريع الاقتصادي لدمج الاغلبية الاجتماعية في الحياة العصرية وفي الحضارة . وهو لم يفرض نفسه فعلا الا في القرن العشرين مع التطور الاقتصادي والصناعي الكبير .

وهذا لا يعني ان علينا السير في ذات الطريق فهي مسدودة بالنسبة لنا طالما ان الحضارة تأتينا من الخارج وتفرض تفكيك الجماعة بما تقدم من وسائل الاحتكار والتفوق والسلطة لفئة محدودة ، وما تقدمه من البؤس والفاقة للاغلبية . ولكن الانتقال الى نظام اخلاقي جديد لا بد ان يتم من خلال مرحلة من الحرية

السياسية تفرض فيها الجماعات المختلفة تطورا متساويا ومنسجما يخدم الجميع .

والتخلي عن العصبية والعشائرية والاقليمية والطائفية يبدو ايضا كما لو كان تخليا عن المواطنية والحقوق السياسية اذ انه يقود الى فقدان كل سلطة وكل امكانية على المشاركة في اتخاذ القرارات التي تخص الجماعة ، وكل قدرة على المساهمة في انجاب السلطة المتحكمة بالفرد .

وهنا ايضا لم يكن من الممكن التخلي عن حرية الفرد الطبيعية للدولة في الغرب الا لان الدولة فتحت مجالا اوسع لتفتح حرية كل الافراد وذاتيتهم وامكاناتهم : الثقافية والسياسية والاقتصادية. اما تحطيم الاطر التقليدية المذكورة فانه سيظهر كتحطيم للدرع الطبيعي الذي يحمي كل فرد من الاسر او الاستعباد اذا كانت نتيجته رمي الفرد وحيدا اعزل ومجردا من كل وسيلة دفاعية امام الدولة واجهزتها الامنية . وسيجد الفرد اذن من صالحه التمسك بالطائفية في وجه الافراد الاخرين ليس لحماية نفسه من الطوائف الاخرى فقط ولكن من ابناء طائفته انفسهم . فالطائفة تظل تعمل هنا كحزب سياسي يدافع عن مصالح الافراد ويحل مشكلات انتمائهم لها طالما لا توجد هناك اطر اخرى اكثر فعالية في تنظيم مشاركة الفرد في حياة الجماعة وفي الدفاع عن حقوقه ومصالحه، وفي تأمين كرامته وضمان توازنه النفسي والمادي . وحتى لو كانت الطائفة اقل فعالية في النظام الحديث فانها لا تفقد قوتها لصالح اطر اقل فعالية منها . ويبدو التخلي عنها في نظر الافراد اذن كما لو كان تجريدا من الحماية وتعريضا للذات لبطش اصحاب القوة الذين لا يغير من كونهم طائفة كبقية الطوائف انتظامهم وراء جهاز الدولة او احتمائهم بشرعية دولة ليس لها سلطة شرعية .

والتخلي عن العصبية الطائفية او العشائرية يبدو ايضا كفقدان لكل ضمانة على الحياة ، وكضياع لآلية التعاون والتضامن العائلي والاسري اذا لم يتبعه ظهور مؤسسات تضامن جماعي اعلى

نقابية ومدنية مختلفة . ولا احد ينكر الدور الاجتماعي الكبير الذي تقوم به التنظيمات والجمعيات الدينية في تخفيف الازمة عن المعوزين والفقراء . ولا شك ان من الممكن اعتبار ذلك احدى آليات دفاع المجتمع القديم او الطبقة السائدة عن نظامهما ، لكن هذا لايعني انه لايشكل احد العوامل في ابقاء الطائفية والانقسام وتعميق الشعور بالعصبية المحلية .

ففي جميع هذه الحالات تظهر الدولة الحديثة عندنا كتجسيد للنظام الحديث عاجزة كليا عن الرد على حاجات تطور الجماعة ، تظهر كما لو كانت منظمة جديدة مضافة الى المنظمات الاخرى الطائفية والاقليمية الموجودة ، لا مؤسسة جامعة وبديلة عن كل هذه المنظمات . وهذا يعني ان الدولة لم تصبح بعد دولة الامة ، وبالتالي فان الامة تحتفظ بدولها المختلفة : اي بمنابع واطر السلطة التقليدية التي تصبح اكثر عدوانية بقدر ما تصبح مهددة اكثر ومنافسة للدولة الرسمية . وهكذا تتحول العصبيات القومية او الدينية او المحلية،الضرورية لكل اجتماع بشري والملازمة له،الى عصبويات تعكس التفتت والانقسام والتشرذم الاجتماعي وتكرسه.

من هنا العجز عن الانتقال الى دولة حديثة بالمعنى الغربي . فقد بقيت الدولة الحديثة سلطة مضافة الى الامة ، لا دولة الامة. وغالبا ما اصبحت الوحش الذي يفترس الحريات الفكرية والسياسية وينهب اقتصاد الامة ، اي يفترس حرية الافراد وينهب اقتصاد الجماعات . وليس للشكل السياسي السائد هنا اية قيمة جوهرية . فحتى عندما كانت هذه الدولة برلمانية على الطريقة اللبنانية لم تكن تشكل على الاطلاق اطارا جماعيا بالمعنى الايجابي للكلمة . ولم تكن قادرة على بناء الاطار الفكري والسياسي والاداري الذي يوحد الجماعة ويبني اجماعا قوميا ، وانما بقيت تعني نفي كل وجود فعلي للدولة واحلال التسوية القبلية بين عصبويات محل الحلول الوطنية . كانت تعني تجاور عصبويات تملك كل منها سلطتها لا تجاوز السلطات العصبوية الى سلطة قومية واحدة تخنق

التشرذم في الوحدة وتغذي الوحدة بالاختلاف السياسي . ويمكن اخذ المثال الايراني والمثال اللبناني كنموذجين لهذه الدولة في شكلها الاكثر ليبرالية والاكثر استبدادية وجورا ، فهي في المثالين لا تتجاوز العصبوية الاجتماعية انما تقوم عليها فتعمق الانعزال الذاتي والتمزق والتكسير الاجتماعيين في المثال الاول وتكرس تعايش كل هذه الخصائص في المثال الثاني . وفي جميع الاحوال يسير النظام العصبوي بالضرورة نحو سيطرة واستبداد عصبة على مجموعة العصبويات الاخرى . ولهذا لم يكن من الممكن ان يتحول البناء الاجتماعي الحديث ، او ما فيه من حديث ، الى بناء قومي يمثل الامة بأجمعها ، كما ان القديم لم يفقد الشعبية ويتحول الى بنية فارغة تسقط من تلقاء ذاتها . يضاف الى ذلك سقوط الوهم حول النموذج الغربي وانحسار بريقه مما يساهم في تدعيم الميل الى التمسك بالتراث والتقاليد في وجه عالم حديث يفقد اكثر فأكثر قوة الثقة والاعتبار .

لكن هذا لا يشكل بحد ذاته مشكلة كبرى . فليس المقصود وليس الحتمي ان تسير جميع المجتمعات في الطريق التي سارت عليها المجتمعات الغربية ابدا . ولا تبدأ المشكلة الا عندما نعتقد ان هناك خطا واحدا للتاريخ يسير بالجماعات من العبودية الى الاقطاع الى الرأسمالية الى العقلانية الى الحرية والى الديمقراطية والقومية ، ونفرض على انفسنا خطط المسيرة الاوروبية ذاتها فنفشل حتما ليس فقط في الوصول اليها ولكن ايضا في الوصول الى اجماع قومي والى وحدة قومية من اي نوع كان .

ونحن نميل الى الاعتقاد ان التاريخ في كونيته يحمل التعدد والتفاوت والاختلاف. فمن المنطقي ان الاسباب اذا اختلفت اختلفت معها النتائج . والاسباب التي قادت الغرب الى النظام الاجتماعي الذي هو نظامه الآن ، اخلاقا اي ثقافة ، وسياسة اي برلمانية ، واقتصادا اي رأسمالية من كل الانواع الخاصة والحكومية ، مختلفة في الجوهر عن الاسباب التي يحملها التاريخ العربي

والاسلامي بشكل عام .

فتاريخ الغرب الحديث هو محصلة لثلاثة عوامل كبرى عملت فيه منذ بداية التاريخ المعروف . العامل الاول هو المسيحية كثقافة واخلاق وقيم ومثل روحية واجتماعية . وقد حملت المسيحية منذ انتقالها الى الغرب وبسبب الظروف التي انتقلت فيها ازمتها الاجتماعية كما تحمل الايديولوجيات الغربية الليبرالية والاشتراكية اليوم في انتقالها الى الشرق ازمتها . فقد تحولت منذ البدء الى دين الجماعة العليا وكانت عقيدة توحيد الطبقة العليا وتكوينها وتزويدها بأيديولوجية سلطة كانت تفتقد اليها . وقد كونت المسيحية امبراطوريات كبرى نفت الطابع القومي دون ان تتمكن من القضاء على الثقافات الشعبية السائدة التي لم تلبث حتى انتعشت وتحولت الى ايديولوجيات قومية محررة وتحررية، اي مرتبطة بالشعب ضد ايديولوجية الكنيسة التي ارتبطت بالسلطة . عندئذ اصبح فصل الدين عن الدنيا احد محاور الصراع الاساسية للخلاص من الاستبداد واحد اسباب انهيار امكانية قيام دولة وسلطة مركزية شرعية مقبولة ومجمع عليها (٢) .

(٢) من هنا تبدو اشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا كاشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب . ان مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط انها بلا دين ولا عقيدة . وعلى كل حال كل المعنى الذي نعطيه في بلادنا لهذه الاشكالية هو معنى التسامح الديني . عندئذ يجب تسمية الامور بأسمائها والحديث عن دولة متعددة الاديان ، او عن حرية الاعتقاد التي هي جزء من حرية التعبير والفكر . وليس هناك مؤسسة دينية مسؤولة في المجتمع العربي الراهن عن انعدام هذه الحرية فالرقابة هي رقابة الدولة والذي يمنع الناس من التعبير والتفكير والاعتقاد هي السلطة المدنية ذاتها . الا اذا اعتبرنا ان على الدولة ان تصفي الاديان وتلغيها عندئذ نقع في الاستبداد الديني الحديث ونصفق للديكتاتورية والرقابة ونفرض اعتقاداتنا على الاخرين ونفتح الطريق بالضرورة امام تسلط الدين على الدولة . وهذا هو ما تفكر به عناصر كثيرة من النخبة الحديثة بحجة تخلف هذا الدين=

وكما جاءت الدولة المركزية كرد فعل ضد الاقطاع المستند الى انعدام السلطة المركزية في اوروبا جاءت العقلانية المادية ايضا كرد فعل للمادة ضد الروح وللواقع ضد الخرافة وللحقيقة ضد السحر ، وللانفتاح والتواصل الحر ضد الانغلاق والانعزال واستبعاد الجماعة الشعبية . وجاءت البرلمانية كنقيض للحكم المطلق والقنانة .

اما التاريخ العربي فقد تميز بظهور دين عربي منذ البدء لم يحمل معه تحرر العرب من هيمنة الدول الاجنبية العظمى واعطائهم لاول مرة سلطة كونية وقيادة امبراطورية عالمية فحسب ولكنه ساعدهم ايضا على تكوين دولة مركزية وقومية لاول مرة في كل تاريخهم . وتحول الاسلام بسرعة ، بما هو نتاج محلي لغة وادبا ورموزا وخيالا وقصصا وسيرة الى ثقافة قومية مشتركة والى عامل استقطاب وانصهار ساعد على تعميق السلطة المركزية وتجاوز خطر الانزلاق نحو الاقطاعية الغربية التي يجب رؤية قاعدتها الاساسية في انعدام السلطة المركزية .

وبالرغم من ان الدين والدنيا بقيا ميدانين مستقلين في الاسلام ، بعكس ما هو شائع في الكتابات السائدة الا ان لدى الدين نظرة محددة للسلطة وللدولة هي اساس هذا الترابط العميق بينهما . فليس هناك خلط بين ميدان الدين الذي انزل مرة واحدة وتجسد في النصوص والحديث وبين ميدان الحياة الدنيوية . ولم يستخلف الله رجلا ملهما وصيا على الدين ابدا يكون بعد محمد مركز السلطة الدينية . فهذا المركز موزع بين

= او ذاك . لكن في كل مرة تلتقي فيها هيئة المثقفين بالسلطة وتتفق معها يحصل الاستبداد ، ان كان ذلك في النظام الديني القديم لدى خضوع طبقة العلماء للدولة او في النظام الحديث عندما تضع فئة المثقفين نفسها في خدمة السلطان . وفي الواقع ما لم تتمكن الطبقة السياسية والمثقفة من الوصول الى اجماع على حرية التفكير والتعبير واحترام الحياة المدنية للناس فمن المستحيل قيام اي نوع من الديمقراطية مهما كانت نسبية .

جميع المتدينين والمسلمين الذين يكفي تبحرهم بالعلم حتى يكونوا مرجعا معادلا لاي مرجع آخر . اي باختصار ليس هناك اي بابا اسلامي يجسد سلطة دينية . وهذا ما سمح للسلطة الزمنية ان تنمو على اساس مختلف كليا عن السلطة الزمنية في اوروبا المسيحية التي اضطرت كي تؤكد ذاتها الى القيام بحرب تاريخية ضد البابا . وهكذا يستطيع الاسلام ان يقاوم بدون حدود السلطة التي يعتبرها زمنية واذن مسؤولة امام الدين ويمكن معارضتها ومقاومتها على اساس النصوص الدينية . وطالما بقي هناك مسلمون سيبقى الدين قوة مؤثرة في السياسة ، حتى لو كانت السياسة غير دينية . ولان سلطة الدولة ظلت معتبرة سلطة دنيوية غير ملهمة لم تؤد الثورات المتتالية التي قامت ضدها ، وغيرت الدول والممالك والاسر الحاكمة ، الى زعزعة الايمان والاعتقاد بل بقي الاعتقاد والايمان المصدر الدائم للصراع ضد الدولة ولمقاومة السلطة . وهكذا بقي للدين طابعه الشعبي ورصيده الشعبي ضد الطبقات السائدة الميالة باستمرار الى الانحراف مهما كانت اصولها الاجتماعية والفكرية . وبقيت الجوامع والمساجد مكانا للتعبير عن الجماعةليس فقط تعبيرا دينيا كمركز للعبادة،ولكن ايضا تعبيرا سياسيا وثقافيا وحتى اجتماعيا . فالجامع هو مركز التوجيه السياسي، ومركز التجمع للمقاومة ومركز اللقاء وفندق القرية ومكتبتها ومضافتها وملتقى هيئتها المثقفة وجمهورها . هو البنية الحقيقية الجامعة ومصدر تغيير العلاقة بين الحاكم والجمهور ، وكل الثورات والاصلاحات في الدول العربية خرجت من الجوامع والزوايا : الفاطميون والموحدون والمرابطون والايوبيون والمهدية والسنوسية . واليوم الخمينية في ايران . وقد اعطت الجوامع للامة اطارات قوية وثابتة تحفظ وحدتها واستمراريتها على مر العصور وتضمن منابع لتغيير السلطة لا تنضب مهما اختلفت الاوضاع . وبمعنى من المعاني كانت البنية الدينية هي البنية التي تكرس وتبني الامة وتتجاوز انقساماتها العصبية . ولم تنشأ في

التاريخ الحديث اطر جديدة تقوم بذات الوظيفة . وقد خلقت فترات الضعف والغزو الاجنبي الذي تبعها وظيفة جديدة للجامع ، وجعلت منه نقطة التراجع الامينة للحركة القومية او الشعبية عندما تتحطم الاطر الدفاعية الحكومية للامة . وفي الجوامع كانت تنصهر الغزوات ومنها كانت تنطلق الهجمات المعاكسة والتعبئة الجماعية . وعندما كانت تنهار مقاومة الطبقة القائدة بجيوشها ومعداتها تأخذ الجوامع زمام المبادرة الشعبية فتشحذ الهمم وتعبىء القوى والمعنويات بانتظار الفرصة المناسبة .

اصبح الاسلام بشكل من الاشكال نظاما من البنى الاجتماعية التي تحفظ الهوية القومية وتنظمها ، وهذا بغض النظر عن مدى الممارسة الفعلية للشعائر الدينية من قبل السكان ، وعن مدى التطبيق السليم او الناقص للعقيدة .

وبقدر ما استوعب الدين هنا العقلانية فاحتوى الفلسفة والكلام والعلوم المختلفة ورعاها لم يأخذ التأكيد على العلم شكل فلسفة علمانية ولم تقم حملة عقلانية مجردة قوية كتلك التي قامت في اوروبا لتحرير العلم والعقل . وما زالت الدعوة العقلانية تبدو دعوى فارغة لدى الجماعة الشعبية التي لا تجد في العقلانية اي تعارض مع الدين الذي يشجع على العلم وعلى استعمال العقل . وبدا الجدل حول العقلانية والدين كقضية مصطنعة ومستوردة ليس لها اسس حقيقية واقعية قوية تستند اليها .

وبقدر ما ان السلطة الدينية لم تكن هنا ايضا عقبة امام نشوء وازدهار الدولة القومية ما كان يمكن لاثارة قضية السلطة الدهرية ان تحظى بنجاح كبير وتتحول الى مطلب شعبي حقيقي وان بقيت مطلبا لفئة اجتماعية محدودة متأثرة بالغرب . ولان السلطة المطلقة لم تكن عقبة امام اللامركزية التي تضمن التطور المتساوي للاقاليم والقطاعات المختلفة ، لم تظهر في صورة الديكتاتورية ولا في شكل انعدام الحرية ولم تفجر نقيضها الدولة البرلمانية التمثيلية التي تجمع بين مختلف الاقطاعات بالغاء السلطة

المطلقة وتكوين سلطة مركزية تمثيلية . فالسلطة اللامركزية المطلقة كانت تجد حدودها في لامركزيتها وفي خضوعها للسلطة الدينية التي بقيت السلطة الوحيدةالشرعية بينما بقيت سلطة الدولة سلطة شكلية قائمة على الغلبة ومهتمة بشكل خاص بالحرب الخارجية . فالمنبع الحقيقي للسلطة ولكل سلطة هو السلطة التشريعية ، وهذه لم تكن يوما بيد الحاكم الفعلي . وهذا في الواقع اساس الديمقراطية النسبية القديمة والحديثة . ولاشك ان اوصياء السلطة التشريعية من العلماء ورجال الدين كانوا يميلون حسب الظروف الى الطبقة العليا او الى الشعب في اغلبيتهم ، وهذا يسري ايضا على المجالس النيابية الحديثة حيث تبقى الاكثرية مع السلطة وتبقى المعارضة الشعبية هي الاقلية دون ان يعني ذلك زوال الوظيفة الاصلاحية والتعديلية للمجلس النيابي .

وحدة الجماعة ووحدة السلطة

كل هذا كي نصل الى تفسير الواقعة الاساسية في قضية الاقليات . فقضية الاقليات لا تنفصل عن قضية تكوين الامة . وقد شهدنا في المراحل التاريخية الماضية غياب الحساسيات الطائفية عندما كانت هناك حركة حقيقية لتجاوز العصبوية داخل الدولة ، ونشوء تيار قومي جامع . والاجيال الجديدة من كل الطوائف ميالة دون شك الى تجاوز الاطر العصبوية التقليدية والانصهار في اطر قومية اوسع كلما سنحت لها الفرصة . وليست الطائفية مصيبة لا حل لها . وليست فكرة مغروسة للابد في الاذهان والارواح . فقط عندما ظهر ان الدولة الحديثة لم تستطع ان تقيم اطرا جديدة قومية وجامعة قادرة على ان تستبدل الاطر القديمة التي تضمن العصبية والتضامن الوطني ، اي ان تمثل مصالح اعلى من مصالح العصبة التي تهيمن على الدولة ، حدث الانكفاء الى الاطر التقليدية والتمسك بها . فالدولة الحديثة الغربية

استطاعت بنجاح ان تستبدل الكنيسة كاطار تعبئة شعبية وممارسة ونضال سياسيين عندما خلقت في موازاتها بنيات وآليات اكثر قدرة وفعالية على بلورة الحقيقة القومية ، حقيقة الوحدة والمصالح العامة وحقيقة الاختلاف والصراع بين المصالح الجزئية : منها المنابر الحزبية والمجالس المنتخبة والجامعات العلمية الحرة ، والصحافة الحرة ... الى غير ذلك من المؤسسات التي ترفع الصراع الاجتماعي من صراع بين عصبويات الى صراع بين تيارات او اتجاهات قومية تفتح مجالا ارحب لتفتح الفرد ورقيه على جميع المستويات ولتطور المصالح العامة في الوقت ذاته . ولان كل فرد ، او على الاقل كل فرد من افراد النخبة المتجددة ، يستطيع ان يحتل نظريا منصبا في الدولة يعطيه سلطة اكبر من اية سلطة يمكن انْ يقدمها له منصب معين في اطار طائفي او عشائري اصبح الانتماء الى الطائفة والعشيرة اقل اثارة وجذبا . لكن لو ان المناصب العليا اصبحت حكرا لعصبة اجتماعية بشكل قانوني او عملي ، في اوروبا الحديثة او في الشرق التقليدي ، فان اعضاء النخبة الاجتماعية الباقين او الناشئين سيلجأون في سبيل تأكيد انفسهم الى اعادة خلق العصب القديمة وتقوية المناصب الطائفية وجعلها ما امكن مماثلة لسلطة الدولة . والمجتمع العصبوي يقوم على هذا الواقع بالذات . فبسبب انعدام الاطر القومية فعلا ، اي المعبرة عن ارادة جميع الافراد، او التي تتيح التعبير المتساوي لجميع لارادات داخل الدولة المركزية ، نجد ان الاطر التقليدية العصبوية الدينية او المحلية او العائلية تنتعش من جديد بشكل تصبح فيه مماثلة للدولة ، اي انها تبلور اذا استمرت مشاعر تضامن ذاتي قريب من مشاعر التضامن القومي ضد الدولة ـ العصبة . وهكذا نتراجع من بنية مجتمع قومي الى بنية مجتمع عصبوي مفكك ومبعثر . ونعود الى حزب الجامع والكنيسة ، كأطر متجددة وقنوات لانجاب السلطة ووسائل للتعبير عنها .

لا يمكن البحث اذن عن حل للنزاعات الطائفية في الدعوة

العلمانية التي تدعو للمساواة او في الدعوة الدينية التي تؤكد على التسامح .. الخ . ولا في القوانين التي تحدد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين . فكل هذه الوصفات قد استعملت في الماضي وما تزال مستعملة في الحاضر . والقضية ليست قضية دعوة ولا قضية ايديولوجية شكلية . انما القضية هي اساسا قضية السلطة ، اي علاقة افراد المجتمع ككل بالدولة ، التي تبلور علاقة كل واحد منهم بالآخر . وبقدر تحول الدولة الى دولة ـ عصبة دينية او علمانية حديثة او قديمة، تتكون عصبويات مقابلة وتتحول الى اشباه دول موازية تبدأ كمركز للدعوة الايديولوجية لتصبح تنظيما ، لتصبح فيما بعد جيشا ومؤسسة كاملة شبه قومية .

وقد يتبادر الى الذهن ان من الممكن الالتفاف على الموضوع بتحقيق تمثيلية شكلية توحي للجميع بأن السلطة ، بسبب وجود المجالس التمثيلية ، معبرة نظريا عن جميع القوى والمصالح الاجتماعية . هذه هي تجربة الديمقراطية البرلمانية العربية القديمة والحديثة . لكن الغش في الصراع الاجتماعي له ثمن كبير . واكتشاف الخدعة اكثر ايلاما من تجرع مرارة الحقيقة . ولا قيمة لاية سلطة تمثيلية ان لم تكن معبرة حقا وفعلا عن القوى الاجتماعية القائمة . وهذا هو سبب فشل التجارب النيابية العربية كما هو سبب فشل التجارب الشمولية المطلقة . ولا يمكن السير نحو حل فعلي الا بالعمل لقيام نظام للحكم قادر على ان يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة ويفتقد الى اجماع حقيقي فكري وعقلي .

هناك دون شك من يعتقد ان هذا الاجماع قائم فعلا على اساس هيمنة هذا الدين او ذاك ، باعتباره دين الاغلبية ، او انه من الممكن فرض مثل هذا الاجماع بالقمع الفكري وتسويد عقيدة معينة علمانية او اشتراكية ، تقدمية او رجعية ، ولكننا نعتقد ان ذلك لن يقود الى اية نتيجة . فالمجتمع مقسم فعلا بين آراء مختلفة وتبدو العقائد كلها في ازمة حقيقية . وهي مثار جدل ونقاش .

فالاجيال الجديدة من كل الاديان ضعيفة الاعتقاد بالقديم ، ومفتقدة الى ارضية ثقافية مشتركة حديثة . والاجيال التقليدية المتمسكة بالقديم عاجزة عن فهم آلية السلطة والحكم الحديثين . وفقدان هذا الاجماع العقلي ينخر بسرعة كل محاولة تكوين اجماع سياسي، وحزب اغلبية . ويضفي على الحياة السياسية طابع التردد والمفاجأة والطفرة بدل الصراع الطويل المنظم الذي يمكن ان يكون له قوانين هي قوانين اللعبة السياسية . وهذا ما يبطن الحياة السياسية الظاهرة بحياة سياسية باطنة عميقة صعبة التحديد والامساك ويجعل من الصعب توقع المفاجآت التي تغلي بها المشاعر العميقة لمختلف فئات الامة . فالانقسام الطائفي الذي يبدو احيانا هو الطابع السائد للصراع قد يختفي في كل لحظة لصالح صراع من نوع جديد يضع الدولة في موقع العدو الاساسي مثلا . وقد يتدهور الصراع السياسي بسرعة الى صراع طائفي . فالحدود بين القوى السياسية تظل غير نهائية وغير ثابتة ، ومتداخلة بين السياسة والدين والنضال النقابي الجزئي والصراع القومي . وتحديد هدف مشترك او اهداف مشتركة يبدو مستحيل التحقيق في فترة من الفترات وانقسام القوى يمكن في اية لحظة ان يختفي ليخلق اجماعا عاما وسريعا حول هدف معين وقتي او طويل المدى . وقد يتدهور الصراع القومي الى صراع طائفي كما يمكن للصراع الطائفي ان ينحل ويختفي في نضالات اقتصادية .

وكل ما نستطيع ان نقوله هنا هو ان على المفكر العربي ان يجهد في سبيل توضيح الافكار والمفاهيم وفي نقد الممارسات السائدة كي يمكن ازالة التشويش الذهني الذي يمنع من فهم حقيقة الخلاف وجوهره ، ويعيق بذلك امكانية الوصول الى اجماع سياسي يتجاوز الخلافات المذهبية دون ان يلغيها . اجماع يبلور ولو بشكل ميكانيكي في البداية المصالح الجزئية المختلفة . وكي يمكن ضمان مثل هذه العملية هنا لا بد ان تكون المصالح الجزئية للاغلبية الاجتماعية هي السائدة . عندئذ على النخبة بكل

مذاهبها ان تقبل القيام بتضحيات فعلية لا شكلية : تضحيات
لا تمس فقط الميادين المادية ولكن ايضا المعنوية ، اي نموذج
الحياة والسلوك .

واذا اردنا ان نلخص قلنا ان مشكلة وجود الاقليات كمشكلة
متعارضة مع وجود الوحدة القومية مرتبطة اساسا بمشكلة نوع
العلاقة بين المجتمع ككل وبين الدولة التي من المفترض ان تمثله .
وبقدر فقدان الدولة لطابعها كممثل حقيقي للقوى الاجتماعية
المتجددة يأخذ الصراع الاجتماعي طابع الصراع العصبوي على
صعيد المجتمع المدني ، والقوى التي لا تستطيع ان تجد التعبير عن
نفسها في الدولة ، تخلق هي ذاتها دولها الذاتية وبذلك يتحول
الصراع الاجتماعي من صراع قومي بين المراتب الاجتماعية الى
صراع عصبوي بين طوائف او عشائر او مناطق واقاليم مختلفة .
وان حل مسألة الاقليات والمسائل الطائفية رهن بحل مسألة تغير
السلطة واستيعاب الدولة للتطورات الدائمة التي تحصل على
صعيد القوى الاجتماعية . ان العصبة الاجتماعية المغلقة تجد
نموذجها في الدولة المغلقة ولا تعيش الا بتقليد هذا النموذج
والوقوف ضده في الوقت ذاته . واذا امكن ايجاد حل لهذه المسألة
ان يبقى للتمايز الثقافي اي خطر حقيقي لانه يفقد كل وزنه
السياسي ولا يبقى منه الا التنوع المثمر .

ان المفاهيم الجامدة السائدة والمأخوذة عن سيرورات
اجتماعية مختلفة تجعل من الصعب فهم اية مشكلة عربية راهنة
وايجاد حل لها . فالقومية تفهم كما لو كانت حركة معادية
للخصائص المحلية ونفيا لها بدل ان تفهم كاضافة جديدة لا تنكر
التمايزات وانما تعطي لوجود الجماعة ابعادا اخرى اكثر شمولا
وتفتحا تتيح تطور هذه الخصائص وازدهارها . فالعرب الموحدون
يمكن ان يسمحوا لانفسهم كدولة كبرى بانفتاح اكبر على الغرب
والحضارة والتقنية بقدر ما ان وحدتهم تدعم ثقتهم بذاتهم وتبني
ذاتيتهم الثقافية وتنميها . وهي تفهم كنفي للذاتية الدينية

التقليدية بدل ان تتطور كانفتاح على الكونية وعلى جميع فئات
المجتمع وطبقاته . تبدو كدعوة نظرية ضد الهوية الدينية بدل ان
تكون تركيبة سياسية جديدة واضافية تخلق شروط تطور هذه
الهوية واكتسابها ابعادا اخرى لا تنفي الدين ولكن تؤكده وتتجاوزه.
وتفهم على انها نفي لوجود الاقليات والثقافات المتنوعة داخل
الجماعة العربية بدل ان تصبح اطارا لتفتح ونمو كل الثقافات
والافكار والتقائها وحوارها . فالحوار هو سمة الحضارة والتقدم
والنمو . واذا تخلينا عن المفهوم الحصري الجامد للقومية الموروث
عن عقيدة التفوق الغربية لن يعد هناك ما يمنع الدولة العربية من
ان تكون دولة العرب وتجعل في الوقت ذاته من لغات وثقافات
الاقليات العرقية او الدينية لغات رسمية معترف بها وان تعطي
للثقافات المتنوعة وسائل نموها وازدهارها . عندئذ يجب الانتقال
من سياسة مبنية على تقديس ثقافة الدولة ومركزية السلطة الى
سياسة مبنية على تنشيط الثقافة الشعبية وتشجيع المبادرة
المحلية والقاعدية .

الفصل الرابع

مواد نظرية لدراسة المجتمع الطائفي

الامة والجماعة

من الافكار التي اصبحت شائعة ، بل شبه بديهية اليوم، الحديث عن الامة بمعنى بناء الدولة القومية الواحدة ، او الدولة التي تضم جماعة جنسية متميزة لغة وثقافة وتاريخا. والمقصود بذلك هو تمييزها عن الدولة المتعددة القوميات او الاجناس التي يمكن تسميتها بالدولة الامبراطورية ، او اذا اردنا تسهيل المصطلح بالعربية : السلطنة . وقد انطلقت هذه الفكرة من فكرة اخرى تفيد ان اي جنس من الاجناس البشرية لا يمكن ان يتطور ويتقدم ماديا وروحيا الا عندما يكون هناك تطابق بين السلطة السياسية والواقعة الثقافية . فلان الدولة اصبحت التعبير العميق عن عبقرية وروح هذا الجنس او ذاك، لا بد ان تكون دولة قومية . وتظهر هذه الفكرة كما لو كانت احدى منتجات عصر التحرر الانساني واحد متطلباته في الوقت ذاته .

ولم يلاحظ احد التناقض الكامن في جوهر هذه الفكرة حيث

يظهر التحرر السياسي للشعب المستند الى بناء دولة مستقلة ، كتكريس للتمايز الثقافي او الجنسي .

تظل هذه الفكرة منسجمة مع ذاتها طالما اعتبرنا ان هناك ثقافات واقواما متميزة تشكل وقائع اجتماعية وتاريخية ظاهرة للعيان وملموسة . لكن هذا الانسجام يزول عندما نطرح مسألة تكوين هذه الثقافات والاقوام المتميزة . وهنا تكمن في نظرنا المشكلة الحقيقية . فلو اعتبرنا ان النوع البشري مقسم منذ الخليقة الى عروق واجناس متميزة تطورت مع الزمن وبلورت ثقافاتها ولغاتها الخاصة لاصبح من الضروري ان نؤمن بخريطة سياسية ـ ثقافية ثابتة مستمرة منذ القدم وستستمر الى الابد ، ولن يحصل اذن في التاريخ اي تجديد حقيقي في تكوين المجتمعات والامم والدول . ولو اعتقدنا ايضا ان هذه الاقوام التي تكونت عبر التاريخ قد وصلت الان الى مرحلتها التي تسمح لها بالتكون في اطار دول مستقلة هي المسعى الدائب لكل امة ، واساس تحررها وتحرر شعبها وتقدمه ، لصادرنا الحركة التاريخية المقبلة ولوجب علينا ان نؤمن بان التاريخ قد حقق ذاته واوصل الاقوام الى اهدافها ، وان الخريطة السياسية الجغرافية الثقافية الراهنة هي التقسيم النهائي للنوع البشري .

والملاحظة التاريخية تظهر لنا عكس ذلك تماما . فهناك الكثير من الاقوام التي انقرضت منذ بداية التاريخ الحديث او قبله، كما ظهرت اقوام اخرى لم تكن موجودة من قبل ، او لم تكن في الحالة ذاتها التي نشاهدها عليها اليوم . ولنكتف بمثال العرب انفسهم . فالتاريخ المدرسي يقسمهم الى عرب بائدة وعرب حاضرة (★) ، والعرب الحاضرة نفسها كانت مقسمة الى عرب الشمال وعرب الجنوب ، وقد زال هذا التقسيم بعد الفتح الاسلامي وظهرت عروبة جديدة دمجت فيها عروقا واجناسا

(★) المقصود بالعرب الحاضرة العرب العاربة والعرب المستعربة معا .

وثقافات متعددة حتى وصلنا الى ما نحن عليه اليوم من تقسيمات بين مشرق ومغرب عربيين اذا لم نتحدث عن الدول الراهنة العربية والتمايزات النسبية ، لكن الفعلية ، فيما بينها . وهذا يعني ان تطابق العرق مع الثقافة مع السلطة لم يكن في يوم من الايام هو قاعدة تكوين الامم ، ولكن تكوين الامم الذي يعني تغيرها ايضا وتبدلها وزوال بعضها وانبعاث بعضها الاخر ، كان يقوم بالاساس على هذا التصالب المستمر بين العروق والاجناس والثقافات . وربما كان هذا التصالب هو مصدر الاخصاب . وبفقدانه يمكن توقع زوال الكثير من الاقوام . لقد استطاع العرب الحفاظ على انفسهم ووجودهم كأمة وكشعب لان ثقافتهم تجاوزت حدود « العرق » العربي الاصيل، ودمجت فيها عروقا انسانية اخرى ، ولان سلطتهم ايضا في مرحلة من مراحل التاريخ قد اصبحت امبراطورية . وقد خلق الاسلام كثقافة امية الامة العربية ، كما خلق ايضا الامة التركية الحديثة ، وقد حفظ الاسلام للشعوب التي تبنت ثقافته العربية كيانها امام الغزوات الاسيوية والاوروبية العنيفة بمثل ما حفظت هذه الشعوب في مراحل متأخرة الكيان العربي وحمته من الغزوات الاستعمارية الكاسحة . وكان منبع التطور والتقدم لمختلف هذه الشعوب هو الى حد كبير وجود الامبراطورية المتعددة الاجناس . فلو اكتفى العرب بدولتهم الكندية او الغسانية او المنذرية لبادوا كما بادت ممالكهم الجنوبية ، ولو بقي الاتراك في هضبتهم المنغولية لتغير مجراهم ومجرى تاريخ غيرهم من الشعوب .

والامر ذاته ينطبق ايضا على الامم الاوروبية التي تستند الآن في قوتها على منتجات امبراطورياتها الاستعمارية في امريكا واوستراليا وغيرها باكثر مما تستند الى العرق « الصافي » في القارة الاوروبية ذاتها .

تبدو الدولة القومية بالمعنى الحديث الاجناسي الشائع

ظاهرة قصيرة ومؤقتة جدا من عمر تاريخ تكوين الدول . وحتى عندما ظهرت في القرنين الثامن والتاسعشر في اوروبا ، لم تكن هذه الدول القومية في الواقع الا حجر الاساس لنشوء الامبراطوريات الكبرى التي كانت الشمس تغيب احيانا عن بعضها وغالبا لا تغيب .

تفترض الدولة القومية ان للجماعة ذات الثقافة المتميزة روحا خاصة عميقة تموت ان لم تجد تعبيرها السياسي المستقل . وقد كان هذا رد فعل طبيعي ضد الاستبداد الذي اخذت تفرزه الامبراطوريات السابقة باكثر مما هو رد فعل ضد هذه الامبراطوريات ذاتها . ونريد هنا ان نميز بين مفهومين للامة غالبا ما يثير الخلط بينهما التشويش السياسي . المفهوم الاول هو الذي يربط بين الجماعة الثقافية والجنسية المتميزة وبين قيام دولة مرتبطة بها جغرافيا . اما المفهوم الثاني فيقصد بالدولة القومية الدولة التي تعبر عن مصالح الجماعة او الجماعات التي تتكون منها ، فتكون الدولة قومية عندما لا تمثل احتكار فئة اجتماعية للسلطة ضد الفئات الاخرى (١) .

يبدأ التشويش السياسي عندما نعتقد ان قيام دولة مستقلة لجماعة متميزة ثقافيا وجنسيا عن غيرها يعني بحد ذاته بناء دولة قومية تعبر عن مصالح مختلف الفئات الاجتماعية التي تتكون منها . اي بمعنى اخر ان قيام الدولة

---

(١) ليس من قبيل الصدفة ان المعنى الثاني هذا لم يظهر ابدا في البلاد العربية بل بقيت فكرة القومية مرتبطة بمظهرها السياسي وبالسلطة ، اي ببناء الدولة الواحدة . فالنخبة الحديثة ترنو الى اعادة بناء الامبراطورية اكثر مما تطمح الى تحقيق المساواة والحرية الشعبية . وهذا هو مقتلها وسبب قصورها ايضا عن تحقيق دولة الوحدة التي لن تقوم ما لم تحسم مسألة السلطة الاجتماعية اي سلطة الامة فعلا والشعب .

الجنسية يعني تكوين دولة المساواة القومية ، اي الامة . وتقود الملاحظة التاريخية الى تكذيب ذلك . فكثيرا ما يؤدي تكوين الدولة المقتصرة على جنس من الاجناس الى تفكك هذا الجنس وخرابه نهائيا وتشتته ، اي ليس من الضروري ان تقود الدولة الجنسية الى بناء امة ، اي ان تحفظ وحدة الشعب الثقافية والجنسية . وكثيرا ما يؤدي تكوين دولة قومية ، اي معبرة عن مصالح اغلب الفئات الاجتماعية المكونة لها ،رغم تمايزها الثقافي الى تكوين امة واحدة تختلط فيها العروق والاجناس والثقافات . وفي الحالة الثانية فقط تتطور الثقافة وتظهر الحضارة .

وأصل المشكلة في نظرنا هو اعطاء الاولوية في نظرية الامة للعامل الثقافي ،الذي هو اكثر العوامل تقلبا ولا تحديدا . فيبدو في هذه النظرية كما لو ان الثقافة او التمايز الثقافي هو الذي يحدد السلطة او الدولة . اما نحن فنعتقد ان السلطة هي التي تحدد الثقافة ، وبمعنى اخر يتوقف نشوء ثقافة مستقلة ومتميزة (وكي تكون الثقافة مستقلة يجب ان تكون منتجة وفعالة تقدم حلولا عملية) على نشوء سلطة مستقلة ومتميزة ، اي سلطة معبرة عن الجماعة ككل لا عن جزء منها . فنشوء مثل هذه السلطة هو الذي يسمح بتكوين دولة مستقرة وفاعلة تسهل خلال مرحلة تاريخية طويلة او قصيرة عملية التفاعل الثقافي ونشوء الامة . والى حد كبير يمكن القول ان الامبراطوريات هي التيتخلق الامم ، وتنجب الشعوب بقدر ما تستطيع ان تعد صهر الاجناس والثقافات وتغربلها بحيث تفرض الثقافة الاكثر حيوية وفاعلية نفسها وتتطور مع تطور الحضارة .

فكي تقوم الدولة الامبراطورية لا بد لها من رسالة انسانية مقبولة تتجاوز اوهام العظمة الجنسية او العرقية التي غالبا ما تغطي فقدان رسالة انسانية حقيقية تحدد

مكانة الفرد في المجتمع ، بالحديث الدائم عن عبقرية العرق او تفوقه . وحتى الشعوب « البدائية » التي كثيرا ما يحملها التاريخ في مقلب من مقالبه الى سدة القيادة في عهد افول هذه الامبراطورية او تلك ، تجد نفسها مضطرة الى تبني عقيدة انسانية كونية كي تستقر بحكمها كما حدث للتتر والمغول في اواخر الدولة الاسلامية . اما الدعوة الجنسية او العرقية الثقافية فانها يمكن ان تخفي الاضطهاد الاجتماعي بتضخيم شعور التماثل الثقافي، وتقود بالتالي ايضا الى تكوين امبراطورية فاشلة .

وبشكل عام نحن نميل الى الاعتقاد بأن بناء دولة مستقرة يتعارض مع استمرار تسلط وهيمنة فكرة التماثل الثقافي الذي يبني الوحدة على صبغ جميع الافراد بذات اللون لا على تآلف المصالح السياسية والمادية . فالدولة لا تقوم حتى اذا اقتصرت على حدود جماعة ثقافية متجانسة الا اذا امتلكت رسالة اجتماعية تسمح لها بان لا تكون دولة اقلية محدودة . لكن عندئذ ، وعند وجود دولة ذات رسالة اجتماعية ، يصبح موضوع هيمنتها على جماعة متعددة الجنسيات او ذات جنسية واحدة امرا ثانويا . فالشعوب التي دخلت في الامبراطوريات وقبلت الفتوح غالبا ما فعلت ذلك نتيجة لشعور افرادها بان نظام الحكم الجديد يتيح لهم من الحرية والتطور اكثر مما يتيح لهم النظام الذي كانوا يعيشون في ظله وان كان هذا النظام مقادا من قبل ابناء جلدتهم .

فالحكم القومي لا يرضي لمجرد كونه حكم الجماعة من قبل ابنائها . بل ان وجود هذا الحكم الجائر لابناء الجنس الواحد هو الذي يمهد لظهور الامبراطوريات المتعددة الجنسيات والتي تستلهم رسالة انسانية اجتماعية . هذا ما حدثبالنسبة للاسلام ، وما حدث بالنسبة للماركسية في حقبة من حقب نموها ، وما عجزت ان تقوم به الحضارة الغربية حتى الان

بسبب تلوثها بالفكرة العرقية رغم انه قد توافر لها من وسائل السيطرة والانتشار ما لم يتوافر لغيرها من الحضارات . لكن هذا لا يعني ان دعوة الحضارة الغربية ، التي هي دعوة اجتماعية ايضا ، لن تتقدم في المستقبل عندما ستتخلى عن نزعتها العرقية . هذا ما يلوح في الافق على الاقل ،وذلك بعكس ما قد يتبادر الى الذهن .

لكن يبدو ان قيم الحضارة الغربية لن تنفذ الى الشعوب الاخرى قبل ان تتدهور قوة الغرب ، ويتغير ميزان القوى الدولي الذي يجعل من تبني هذه القيم من قبل شعوب اخرى قاعدة للسيطرة والهيمنة الغربية . وليس هناك حتى الان دعوة اجتماعية اخرى قادرة على ان تقدم حلولا جدية لمشكلات المجتمع الحديث ، لا تستلهم لائحة القيم الاساسية التي تزداد انتشارا، وهي قيم الحرية بالمعنى الحديث والعقلانية والديمقراطية والدهرية .. الخ . وكل الدعوات الاخرى مضطرة اليوم ان تتعايش معها وتستلهمها في اطار البحث عن تنظيم اجتماعي ثابت مستقر يحدد مكانة الفرد والجماعة والسلطة المركزية . هذا بالرغم من ان الحلول التي تقدمها الثقافة الغربية ذاتها تبقى حلولا نسبية مستندة الى ميزان قوى اجتماعي ودولي لا يكف عن التغير والتبدل .

وحتى اولئك الذين يريدون تجاوز اطر التنظيم الاجتماعي الغربية الليبرالية تراهم مضطرين الى الرجوع الى ذات القيم الاصلية : فباسم الحرية يطالب الاشتراكي بتغيير ديمقراطية البرلمان المعبر عن ديكتاتورية طبقة واحدة ، وباسم المساواة يطالب ايضا بتحقيق الديمقراطية الاقتصادية وباسم احترام الشخص الانساني يطالب بتحسين شروط العمل والانتاج . تبدو الليبرالية والاشتراكية اذن كطريقين مختلفين للوصول الى هدف واحد هو تحقيق قيم عصر الانوار الاوروبي والثورة العقلانية الحديثة .

ويسري هذا ايضا على المتدينين الذين يريدون تطبيق الاسلام او المسيحية كوسيلة لتحقيق الحرية والعدالة والمساواة ضد الظلم الداخلي والخارجي ،ولم يعد هناك من يطالب بتطبيق حدود الشرع لانها تمثل فقط قضاء من امر الله .

نستطيع ان نقول اكثر من ذلك ان الدولة ـ الامة اي الدولة القومية فعلا لا يمكن ان تقوم الا اذا كانت دولة لا تبني شرعيتها على تحقيقها للمطابقة والتماثل الثقافيين للجنس او للعرق ، بل على دعوة اجتماعية قابلة للتحقيق ولتقديم الحلول والوسائل الكفيلة بتنظيم الحياة الاجتماعية وتقدم الجماعة . والدولة القومية التي تربط شرعيتها وتقدم شعبها بمجرد كونها مطابقة في حدودها لحدود التجانس الثقافي او العرقي ، تلغي اسس شرعيتها كدولة ، اي كمؤسسة سياسية تتجاوز التمايزات الثقافية والجنسية في المجتمع المدني ، ولا تقوم الا بهذا التجاوز . والدولة التي تفترض نفسها الانعكاس المباشر للجماعة، او للمجتمع المدني ، هي بالضبط الدولة التي تغطي فشلها السياسي بانغلاقها الثقافي ، اي تغطي عجزها عن ان تكون سلطة فوق المجتمع المدني بتسمية نفسها دولة الشعب ، وبالانخراط في المجتمع المدني نفسه وفي تناقضاته ، وذلك بدل الارتفاع الى المستوى الذي يسمح بحل هذه التناقضات وتسويتها .

ان الدولة (او المجتمع السياسي) لا تصبح ضرورية كعملية خلق للسلطة المجردة العليا الا لان التناقضات التي تخلقها الثقافة والمصالح الاقتصادية المتعارضة في داخل المجتمع المدني ، لا يمكن ان تجد حلها الا خارج هذا المجتمع ، وفي اطار يخضع لقوانين اخرى هي قوانين الوحدة والائتلاف . فالسياسة تجنح الى المركزة والتجريد في حين ان الثقافة والاقتصاد يجنحان الى البعثرة والتنويع والتعارض . اما عندما تسود المجتمع المدني ، وحدة سديمية ثقافية واقتصادية تعكس

التجانس العقلي المطلق بين الافراد ، وظروف العمل والمعيشة المتماثلة ايضا ، فلن يكون هناك حاجة للدولة او للسياسة. وهذا يمكن ان يحصل كفرضية نظرية في مجتمع كفاف مطلق .

وتتنوع اشكال تنظيم السلطة ، وانماط الدولة حسب تطور المجتمع المدني وتطور الثقافة والانتاج الاجتماعيين . فكلما تقدمت حضارة من الحضارات ادى تطور تقسيم العمل الى تعقد الثقافة وتنوع الافكار وتعدد انماط وظروف المعيشة والانتاج. وبقدر ما تزداد التناقضات الاجتماعية هذه حدة داخل المجتمع المدني تصبح آلية توحيد السلطة في المجتمع السياسي اكثر تعقيدا ايضا . فعندما تسود عقيدة موحدة متجانسة بشكل عام او ينتشر نمط انتاجها بسيطا وقليل التنوع لا تتطلب مسألة توحيد السلطة آلية معقدة كتلك التي نشهدها في النظام الليبرالي الصناعي ، بان يمكن ان تتم بسيطرة سلطان مطلق السلطة يحكم بالناس حسب العقيدة التي يتفقون جميعا عليها. ولا يحتاج الاجماع السياسي الى ادارة خاصة وآلة خاصة بل يستلهم مباشرة الاجماع العقائدي . فالسلطان ذاته لا يستطيع ان يتجاوز في سلطته الحدود الضيقة التي يعطيها المجتمع المدني للمجتمع السياسي . فالمجتمع المدني يحل هنا معظم مشكلاته بنفسه وبوسائله الخاصة ، وبمنظماته الموجودة خارج الدولة والمرتبطة بالمهنة او برجل الدين . ولا يبقى للسلطان الا المسائل العليا التي لا تمس مباشرة حياة الافراد وان مست مصير الجماعة ككل . ولهذا فان هذا المصير يظل هنا رهن جدارة السلطان الذي يمكن ان يكون سببا في الازدهار العام او الانحطاط .

وهناك امثلة ما زالت حية باقية من هذا التنظيم القديم. ففي بعض القرى او المدن الصغيرة العربية التي تسنى لنا زيارتها في الصحراء ما زالت الدولة عاجزة عن استلام السلطة

الحقيقية من « السلطان » . فهناك مجلس للمدينة مكون من مشايخها يقضي في المشاكل بين الناس في الجامع . وكان هذا المجلس يعين الى فترة قريبة نسبيا حرس المدينة . واذا اتخذ قرارا على الفرد ان ينفذه والا تعرض الى مقاطعة سكان القرية كلها حتى يقوم بما عليه . فالجامع هو الذي يسير الى حد كبير القرية ويلقي القبض على السارق او المجرم ويحكم عليه ويحل قضايا المنازعات ويعرضها على الجماعة قبل الصلاة .

فوجود عقيدة موحدة ومتجانسة كالعقيدةالدينية يخلق داخل المجتمع المدني آلية للتصحيح الذاتي ، فتحد العقيدة هذه من الافراط والتفريط وتدفع للاعتدال وتقرب بين انماط ومستويات المعيشة . ولا تتفاقم التناقضات الاجتماعية الا عندما تضعف العصبية الدينية وتخف قبضة الدين على السلوك الفردي .

اما في نموذج المجتمع الغربي الحديث فان الحرية العقلية التي قامت ضد الهيمنة الدينية الاحادية قد فتحت المجالات امام تنوع الاعتقادات من جهة وخففت من قوة الانضباط الذاتي عند الافراد من جهة ثانية فاثارت الميل الى التمايز الاجتماعي بل حبذته . يضاف الى ذلك تطور نظام انتاج يسمح بحصول تمايزات كبيرة في العمل والانتاجية . وادى هذا الى نشوء نخبة خاصة وطبقات شديدة التفاوت في المداخيل وانماط المعيشة . واصبح توحيد المجتمع يتطلب على الصعيد السياسي آلية تقوم بتسوية هذه التناقضات جميعا وتحقيق نوع من الاجماع السياسي كشرط للاجماع الثقافي وللشعور بالمطابقة القومية وبوحدة الهوية والمصير . لذلك لم تشهد الدولة تطورا واستقلالا في اية حقبة تاريخية كما شهدته اليوم .

وكما لا يمكن الحديث عن اجماع عقلي بدون وجود عقيدة منزهة كفاية حتى يدخل فيها الناس بدون اكراه ولا قمع ، كذلك لا يمكن الحديث عن اجماع سياسي بدون وجود دولة ذات سلطة منزهة قليلا او كثيرا ، اي تضع المصلحة العليا

فوق المصالح الجزئية . ولكن لا يوجد هنا اي ضمانة اخلاقية لاحترام المصلحة العليا سوى مشاركة جميع افراد الجماعة في تكوين « الارادة العامة » ، وفي استخلاص اغلبية سياسية على صعيد التمثيل ومن خلال المؤسسات التمثيلية . واذا كانت النزاهة تنزلق في المجتمع الحديث نحو الدولة لا نحو المؤسسة الدينية فان الدولة هي التي تصبح محور لقاء الجماعة ومصدر وحدتها . يعكس هذا تفكك الجماعات والعصبيات القروية والجنسية والمحلية التي كانت تميز المجتمع القديم وبروز علاقة عمودية في المجتمع هي العلاقة بين الفرد والدولة ، سائدة على العلاقة الافقية بين الافراد والجماعات المحلية التي كانت تميز بالدرجة الاولى المجتمع القديم وتخلق بين الدولة والجماعة قطيعة او صلة ميكانيكية . ولا يمكن تصور امكانية نشوء اجماع سياسي في الدولة الحديثة ، مع هذا التحلل الكامل للعصبيات المحلية وللعقيدة الموحدة والوحدانية السائدة والمنزهة او الالهية ، بدون آلية تمثيلية . اذ لا شيء يمكن ان يحد هنا من السلطة التي تتسلح فعلا بالوسائل التي تسمح لها بان تكون لاول مرة في التاريخ ، مطلقة وكلية القدرة .

وهذا الاجماع السياسي لا يظهر بذاته وانما له وسائل تكوينه وصياغته وصيانته هي المؤسسة الدستورية والتمثيلية التي تلتزم بقواعد معينة تسمح باستخلاص ارادة موحدة من التعدد والكثرة .

ولا يتعلق الوصول الى اجماع سياسي باية عملية سحرية: انه يتطلب فقط استخلاص اغلبية سياسية حقيقية تعكس القوى السياسية والفكرية والاقتصادية السائدة والموجودة فعليا والمسيطرة في الساحة الاجتماعية حتى لو لم تتطابق مع الاغلبية الاقتصادية . لان القوى التي لاتستطيع التعبير عن نفسها او التي لا تعرف ان تصوغ لنفسها تعبيرا مميزا تفقد

وزنها في الحسابات السياسية التمثيلية . لذلك ايضا لم يتم دخول الجماعات الاقتصادية الشعبية الى الساحة التمثيلية للديمقراطية الغربية الا بشكل تدريجي وبطيء . والثورة الحقيقية هي التي تعمل جديا على ادخال هذه الجماعات في الساحة السياسية بحيث تصبح الاغلبية التمثيلية اغلبية اجتماعية فعلا .

لكن غالبا ما يحدث العكس . فالفئة الحاكمة التي تريد ان تحفظ احتكارها للسلطة تلجأ في المجتمعات الحديثة ، والنامية منها بشكل خاص ، الى رعاية الاستبداد والتغطية على انعدام الاجماع السياسي باختلاق عقيدة منزهة « قومية » مقدسة او شبه مقدسة وفرضها عن طريق التعليم ووسائل الاعلام لتخلق بالقوة اجماعا قوميا على الصعيد الثقافي ، او من نمط ثقافي. وفي حالات اخرى ، او عندما تفشل هذه العقيدة تلجأ عادة الى اصطناع اجماع قومي عن طريق احياء التماثل الثقافي التقليدي. وهذا التماثل يعطي للشعب وهما بالاجماع القومي والوحدة القومية التي يفتقر اليها على الصعيد السياسي .

من كل ذلك اردنا ان نصل الى النتيجة الاساسية وهي ان قضية الاقليات الثقافية الجنسية والدينية لا يمكن فهمها الا في اطار هذا الانتقال الذي تعيشه بعض البلدان من سياق اجماع قومي تقليدي مبني على الاجماع الثقافي ووحدة العقيدة ، الى اجماع قومي قائم على وحدة السلطة واستخلاص ارادة عامة ثابتة وحقيقية تمتلك ايضا ، عن طريق الآلة التمثيلية ، وسائل تجديد نفسها وتبدلها . تصبح مسألة الاقليات اذن هنا جزءا من مشكلة صعوبة تحقيق اجماع سياسي قومي . وذلك لان التطور المتفاوت بين المجتمعات قد اعطى للفئة الحاكمة في البلدان النامية وسائل رعاية وحماية سلطة مطلقة قادرة على التصدي للقوى الاجتماعية في القاعدة ودحرها . ومنه النكوص الذي نراه في عملية التحقق القومي لدى الجماعة

الشعبية عن طريق التحقق الثقافي التقليدي والمطابقة . وهو دليل على النكوص القومي العام ، اي تدهور السلطة ذاتها والدولة التي تجسدها ، من سلطة ودولة تعكسان ارادة اغلبية اجتماعية الى سلطة ودولة عصبويين . فهناك اذن عملية تعويض عن فقدان السلطة لدى الجماعة تظهر على شكل تمسك شديد بالهوية الثقافية من جهة وفرض التماثل الثقافي من جهة اخرى على جميع افراد وفئات الجماعة . ويجيب الكفاح الشعبي من اجل تحقيق هذه الوحدة الثقافية اذن على مطلب الشعور بالاستقلال والتمايز والوجود القومي وصيانة الشخصية القومية امام خطر زوالها الذي تجسده الدولة العصبوية . وهو يعكس فشل قيام دولة قومية حديثة .

لكن هذه المطابقة الثقافية التي تتولد كمسعى لتحقيق اجماع قومي من نمط ثقافي ليست الاجماع الديني الذي كانت تعرفه الدولة التقليدية .. فالمطابقة لا تحدث الا في اطار الدولة الحديثة كعملية اعادة تثمير سياسي للاجماع الديني الماضي . لان نشوء الدولة الحديثة يحطم اساسا قاعدة الاجماع القومي الثقافي القائم على استقلالية المجتمع المدني وهامشية الدولة. لذلك تحمل المطابقة التعصب بينما يقوم الاجماع الديني على وجود اغلبية اجتماعية ثقافية ، ويقبل الاختلاف والاجتهاد ويرفض التماثل والسديمية . وهو اجماع قابل للتغير والتبدل مع تغير الظروف . ولا ينكص الدين الى حالة تعصبيّة الا عندما يؤدي التطور الاقتصادي والتفاوت الشديد بين الطبقات الى تحطيم وحدة العقيدة والتهديد بفقدان القدرة على انجاب اجماع قومي ثقافي . عندئذ يغلق باب الاجتهاد وتحاول الجماعة ان تحفظ مظاهر الاجماع دون ان تصل الى تحقيقه فعلا . وعند ذلك تبدأ حقبة الاستبداد الحقيقي وتظهر امكانية تكوين سلطة مطلقة وفردية خارجة عن رقابة الجماعة والعلماء معا .

في كل مرة يظهر فيها خطر فقدان الاجماع السياسي تحاول الامة ان تحمي نفسها بالعمل على خلق اجماع ثقافي مصطنع او حقيقي . وحركات التجديد الديني ليست الا احدى مظاهر هذه العملية الرامية الى اعادة صياغة هذا الاجماع من جديد واحيائه .

ان السير التاريخي لتحقيق هذين النوعين من الاجماع هو الذي يقود الى تكوين الامم . ولا يختفي احدهما الا عندما تكون الامة في حقبة انتقالية تميز مراحل النشوء ومراحل الازمة او الانحطاط .

ولكن حيث يسود الاجماع الثقافي في المجتمعات القديمة نرى ان الاجماع السياسي هو الذي يسود في المجتمع الحديث . ويتفكك المجتمع التقليدي الى سلطات وجماعات جنسية متميزة عندما يفقد وحدته العقيدية ، اي تفقد الطبقة السياسية وحدتها وتنهار الدولة الامبراطورية الى سلطنات وملوك طوائف. اما المجتمع الحديث فانه يفقد وحدته الثقافية وتسوده العصبيات المحلية والطائفية كلما فقد وحدته السياسية او الاجماع السياسي الذي يشكل قاعدة قيام سلطة مركزية شرعية مستقرة وثابتة . وفي هذا الاطار تندفع الاغلبية الدينية الى التصرّف تصرف الاقلية . فالاقلية الثقافية او الدينية بسبب استبعادها عن السلطة في الدولة القديمة تبحث عن تحقيق هويتها في التماسك والتماثل والتحجر الثقافي الذي يضمن لها الوجود المهدد بالفناء نتيجة جذب السلطة لنخبتها . والمجتمع العربي الحديث ، بالدولة التي خلقها لم يبعث في الواقع طائفية او عصبوية الجماعات الاقلية التي كانت موجودة من قبل ، ولكنه بعث ـ وهذا هو الجديد ـ العصبوية الاغلبية ، التي بسبب صدها عن السلطة والدولة تراجعت الى المفهوم الثقافي للقومية ووحدت نفسها مع العرق او الدين . ففشل بناء دولة قومية تبلور ارادة عامة واجماعا

سياسيا هو الذي ادى الى هذه العودة التي نشهدها اي الى تديين الدولة كمحاولة لتأميمها او جعلها ايديولوجيا على الاقل دولة قومية لا اجنبية . الدولة الدينية المستندة الى تماثل ثقافي مفروض بالقوة والتي هي في طريقها للنشوء لاول مرة في تاريخ العرب ، هي الرد المباشر على عرقية الدولة الحديثة وعصبويتها وهي تعكس انسداد افق الجماعة اكثر مما تعكس حلا للازمة . ففي الحالتين هناك تدهور للجماعة وانعدام للاجماع السياسي : في الدولة الدينية وفي الدولة الجنسية الحديثة . وحيث تخلق الدولة الدينية الاقليات تخلق الدولة الجنسية الاقليات الجنسية ايضا . وفي النتيجة لم تكن الدولة الجنسية الحديثة التي بنت اسسها على منطق العقيدة والانتماء لجنس من الاجناس او لثقافة او للغة من اللغات مختلفة عن الدولة الدينية التي تحاول ايضا ان تبني اجماعا سياسيا شكليا من وحدة عقيدية مفروضة او شكلية كلاهما يبقي المشكلة القومية مفتوحة ، لانه غير قادر على تجاوز المفهوم الماهوي للامة .

بقدر ما خلقت الدولة الحديثة الجنسية اغلبية اجتماعية مستبعدة من السلطة ، دفعت هذه الاغلبية الى البحث عن وحدتها خارج الدولة الحديثة ، اي في الدين . ولاول مرة في التاريخ تظهر اليوم امكانية نشوء دولة جنسية (قومية) اسلامية . اول مرة لان الدولة الاسلامية القديمة كانت في الواقع دولة امبراطورية تجمع مختلف الاجناس وكان الاجماع الديني وسيلة لتحقيق اجماع سياسي ، اما الان فان الاجماع السياسي ووحدة فئات وطبقات الامة هو الذي يفرض نفسه كقاعدة للاجماع الديني ، اي لتحقيق الهوية الثقافية وصيانتها . الشرعية الحقيقية الاساسية لهذه الدولة هي اذن في معاداتها للتغريب وللنفوذ الاجنبي وضياع الهوية ، وهذا ما يجعلها تفقد القدرة على بناء هوية جديدة ، اي

واقعة اجتماعية جديدة لا يمكن تحققها الا في اخضاع الماهية للوجود ، وبلورة اجماع سياسي . وما دام من غير الممكن الوصول الى هذا الاجماع فان اثارة مسألة الاقليات الدينية لا بد وان تتدعم بمسألة الاقليات الاقوامية ايضا . ان ما سيميز المرحلة القادمة هو فقدان الاجماع الثقافي والسياسي معا ، وهذا يعني قدوم مرحلة من الصراع الاجتماعي والثقافي والسياسي العنيف والدائم حتى تخرج الى الوجود حقيقة جديدة : نمط جديد لتنظيم العلاقات الاجتماعية ولتوزيع الثروة .

يغطي مفهوم الامة اذن الخلط بين الاجماع القومي الحقيقي وبين الوحدة الاصطناعية المفروضة بالقوة ويجعل من المستحيل فهم تطور الامم والحضارات . وهو مفهوم ايديولوجي . اما المفهوم الاصيل فهو مفهوم الجماعة . ودراسة وتحليل تطور علاقات الجماعة الداخلية من جهة ونشوء الدولة والمجتمع المدني منها من جهة اخرى هي التي تستطيع ان تظهر كيف تتحول الجماعة الى امة او تبقى مجموعة من العصبويات المتجاورة والمتعادية .

فالجماعة تتكون من قوى اجتماعية وسياسية وثقافية متعددة ومتعارضة بالضرورة والا لما كان هناك حاجة لا للسياسة ولا الثقافة . وبقدر ما تستطيع الجماعة ان تجد حلولا للتناقضات التي تختمر في حجرها ، تستطيع ان تقيم وحدتها السياسية والثقافية . لكن هذه الحلول ليست متماثلة دائما . فيمكن لوحدة الجماعة ان تستند الى غلبة فئة على الفئات الاخرى . واكثر الاشكال تجسيدا لذلك هو الحكم الاجنبي . وآلية الاستعمار الاجنبي والاستعمار الداخلي واحدة في الحقيقة . الا ان هذه الوحدة المفروضة بالغلبة لا تستطيع ان تقاوم المعارضة الداخلية الى ما لا نهاية ،واذا حدث ونجحت في مقاومتها

هذه فرضت على الجماعة التقهقر الكامل والفناء . والجماعة التي تستطيع ان تقيم وحدتها على اجماع قومي يعكس قبول الاغلبية للسلطة القائمة وانتمائها الطوعي للقيم الثقافية السائدة هي التي تتحول الى امة ، حيث تتوثق وتتعمق روابط الجماعة السياسية والثقافية ويتغلب عامل التضامن والتكاتف الداخلي على عامل التفرقة والانقسام والمواجهة . وجوهر هذا الاجماع ثقافيا كان ام سياسيا هو اشراك الاغلبية في السلطة ، اي في صياغة القرارات التي تتعلق بمصلحة الجماعة ككل . ويزول الاجماع بزوال المشاركة وبظهور الاستبعاد الثقافي او السياسي . ونوع هذا الاستبعاد للفئات المكونة للجماعة هو الذي يحدد شكل الاستعباد القائم .

الثقافة العليا والاجماع الثقافي

عملية الاستبعاد هذه عملية تاريخية وبنيوية في الوقت ذاته . فتكوّن الامم يتبلور في سيرورتين اساسيتين . السيرورة الاولى تتضمن نشوء ثقافة عليا مشتركة . ولا تنشأ هذه الثقافة الا من خلال علاقة معقدة تمر بثلاث مراحل :

تضم المرحلة الاولى تبلور ثقافة نخبوية مرتبطة بالسلطة . وبقدر ركوب هذه الثقافة على علاقات السلطة وتمفصلها معها خلال فترة تاريخية ثانية تخلق عوامل نموها وتفتحها كثقافة جامعة تتجاوز في موضوعاتها واشكالاتها النزاعات الدنيا التي تسود المجتمع المدني ، اي تخلق في الحقيقة نظاما من القيم الانسانية العليا وتبلوره كبديل عن منظومات القيم الدنيا العصبوية والضيقة التي تكتفي بالتعلق بمثل محلية تعكس هي ذاتها ضيق المصالح المحلية وانغلاقية الجماعات التي تكون كل مجتمع .

يعكس نشوء ثقافة عليا ، اي منظومة قيم انسانية كونية،

الطموح الى تكوين دولة مركزية تجمع انظمة غير متجانسة ثقافية واجتماعية ، ولدينا مثالان معروفان على ذلك . الاول هو مثال الحضارة العربية والثاني هو مثال الحضارة الغربية الحديثة . فالعقيدة الاسلامية لم تتحول الى ثقافة عليا تتعلق بها ثقافات اخرى مختلفة ومتنوعة وتتوحد فيها ، الا لانها حققت الشرطين الاساسيين : الطموح الى ان تكون عقيدة سلطة ، وهذا ما ميزها عن العقيدة المسيحية السائدة في زمنها ، والطموح الى ان تكون عقيدة كونية ، وهذا ما ميزها عن العقيدة اليهودية التي كانت سائدة في عصرها ايضا ، كعقيدة مغلقة .

وقد خلقت الثقافة الاسلامية ، كعقيدة كونية لسلطة اجتماعية مفهوما خاصا جديدا للسلطة ومفهوما خاصا جديدا للامة ايضا . وهذان المفهومان المترابطان في الواقع هما اللذان شرطا تكون الدولة الاسلامية ، كدولة لا جنسية اولا، اي مفتوحة لكل الاجناس وكدولة « دينية » ثانيا ، اي تجد شرعية سلطتها في تحقيق اجماع سياسي يقوم على الشريعة الدينية .

وقد ظهرت الثقافة الغربية الحديثة ايضا كثقافة كونية فبدأت بنشر قيم ذات مدى كوني حول الحرية الشخصية التي صدرت منها كل قيم التحرر العقلي والسياسي ، ولائحة المثل الحديثة الليبرالية والعلمانية . وكانت ثقافة تطمح الى بناء سلطة سياسية مستندة على لائحة القيم هذه التي لا يمكن تحقيقها الا في اطار سلطة تمثيلية برلمانية تتيح لكل الافراد المشاركة في القرارات الاجتماعية . هذا من حيث الدعوة على الاقل .

ونشوء ثقافة عليا لا يعني ابدا القضاء على الثقافات الدنيا القائمة ، فهذه ستحافظ على نفسها في المثالين . ولكنها ستتمفصل مع الثقافة العليا كثقافات فرعية اضافية .

وبشكل عام لن تكون هذه الثقافات الدنيا الا ثقافات محدودة الاثر ومقتصرة على تنظيم العلاقات والسلوكات الاجتماعية والفردية في الميادين الخارجة عن اطار السلطة المباشرة . بينما ستبقى الثقافة العليا هي ثقافة السلطة ، والصعيد الثقافي الموحد اذن لكل الجماعة . عندئذ يصبح انتماء الافراد او النخب المحلية الى الثقافة العليا هو قاعدة الوصول الى السلطة ، او المشاركة فيها ، وهو مصدر الصعود الفردي وتحسين شروط المعيشة والحياة والترقي . هكذا تفرض الثقافة العليا ذاتها ايضا وتتطور بقدر استمرار نموها كثقافة الدولة والسلطة . وبقدر ما تتضمن من امكانات كونية وسلوكية يزداد الانتماء الفردي لها ، ويزداد تطورها كثقافة مشتركة « قومية » جامعة ، بينما لا تكف الثقافات الدنيا عن التدهور والانحطاط .

لكن عندما تبدأ هذه الثقافة لسبب من الاسباب بالابتعاد عن السلطة تضطر الى التدهور حتى تبدأ ثقافة جديدة بالتطور كثقافة عليا ، او تستعيد الثقافات المختلفة الدنيا حيويتها وقيمها وتقضي على وحدة الثقافة الماضية وتحدد اذن نشوء امة او امم جديدة .

فمع تدهور وضع الثقافة الاسلامية كثقافة سلطة منذ بداية العصر الحديث بسبب نشوء الثقافة الغربية الحديثة والقيم الجديدة الكونية والادارية التي اتت بها وتبنتها النخبة الاجتماعية الحالية ، بدأت الثقافات الدنيا التي بقيت خاضعة للثقافة العليا الاسلامية بالانبعاث . ومنها الثقافات الاقوامية القديمة العربية والفارسية والمصرية والكردية الى غير ذلك من الثقافات التي بقيت متمفصلة مع الثقافة العليا الاسلامية .

وقد ارتبط انبعاث هذه الثقافات بصعود الثقافة العليا الغربية الناهضة وسيادة لائحة القيم الكونية الانسانية والسياسية التي انتجتها خلال مرحلة تكونها في الصراع ضد الكنيسة من جهة

وضد الاستبدادية المطلقة من الجهة الثانية . وبسبب فقدانها للائحة قيم كونية واجتماعية من هذا النوع وجدت الثقافات القديمة المنبعثة في التمفصل مع الثقافة العليا الغربية فرصة تحولها الى ثقافات سلطة ودولة . وامكن لها في الكثير من الحالات ان تقيم دولتها « القومية » . لكن هذه الدولة بقيت ايضا واهية الاسس لسببين : السبب الاول هو ان الثقافة العليا الاسلامية كانت قد قضت في الكثير من الحالات نتيجة لتاريخ سيطرتها الطويل كليا او الى حد كبير على منظومات القيم الدنيا القديمة وازالتها نهائيا من الوجود فاصبحت منظومة القيم الشعبية السائدة وليس فقط ـ منظومة قيم النخبة ـ هي المنظومة الاسلامية . واختلطت مفاهيم الهوية في معظم الاقطار الاسلامية السابقة مع مفاهيم الاسلام . ويرجع ذلك لعدة اسباب منها انفتاح الثقافة الاسلامية العليا الشديد على الجماعات القومية التي كانت تتكون منها الدولة . فتاريخ العرب هو تاريخ الفتوح وتاريخ محمد وعلي وعمر ومعاوية والغزالي ... الخ اكثر مما هو تاريخ حرب داحس والغبراء . وتاريخ الفرس هو تاريخ ابن سينا والفارابي والثورة العباسية وعلي والحسين اكثر مما هو تاريخ داريوس وكسرى . اما السبب الثاني فهو ان الثقافة الاسلامية التي بقيت ثقافة النخبة الهندية والفارسية والبربرية والعربية ... الخ خلال الحقبة او الحقب الاولى ، قد تحولت فيما بعد ، وبشكل خاص منذ بداية العصور الحديثة ، الى ثقافة الشعب عندما اصبحت اساس الدفاع عن الاستقلال والهوية والتمايز امام الغزو الاجنبي.

وقد بقيت اسس الدول القومية الراهنة واهية ايضا لسبب ثان بالاضافة الى تفكك الثقافات القديمة القومية ، هو ان الثقافة العليا الغربية التي تمفصلت عليها ما كان من الممكن ان تتفاعل مع الثقافات القديمة وتتوحد معها وتتحول بسرعة الى ثقافة عليا محلية وشعبية . ويرجع ذلك الى عدة اسباب ايضا منها ان دخول منظومة القيم الجديدة قد ارتبط بصعود نخبة اجتماعية مغلقة الى

السلطة وسد الطريق امام النخب الجديدة من شتى الجماعات القروية او الجنسية او غيرها . ومنها ايضا ارتباط هذه الثقافة بالغزو الغربي والنهب الاستعماري ، ومنها ايضا الازمة العميقة التي بدأت تعانيها اليوم في بلدانها هذه الثقافة العليا وظهور الثقافات القومية الدنيا كرد فعل شعبي ضد التجريد الدائم للشخصية وتحقيرها واستلابها تجاه التقنية الصناعية المتزايدة التطور والنمو .

وهذا ما يفسر الازمة التي تعيشها اليوم الثقافات القومية التي ظهرت بعد انهيار الوضع السائد للثقافة العليا الاسلامية .

ما هي في الواقع وظيفة هذه الثقافة العليا واهميتها في تكوين الجماعة القومية وتثبيت اسس قيام الدولة المركزية ؟ بتقديمها نموذجا اسمى للقيم تعيد الثقافة العليا صياغة قيم النظم القديمة او الجزئية للجماعات دون ان تلغيها . وبالرغم من بقاء الاشكال القديمة لا تكف الثقافات الدنيا عن استيعاب نموذج القيم السائدة وهضمه . ومن هذه العملية يتبلور تصور اكثر فاكثر وضوحا وثباتا للانسانية القائمة في حقبة من الحقب التاريخية . وتلعب الثقافة العليا دور ريادة تزداد جاذبيته بالنسبة للثقافات الدنيا كلما تزايد طابعه الانساني والكوني،واصبح اكثر شمولية واقل تميزا . عندئذ يصبح الانتماء لهذه الثقافة العليا هو اساس الانتماء للامة ، لانه قاعدة المساواة في الاشتراك في السلطة . فسيطرة الثقافة العليا على الثقافات الدنيا تلغي التفاوت في الاشتراك في السلطة ، هذا التفاوت الذي يقوم عليه في البداية العزل السياسي لبعض الجماعات ، والذي يولد هو ذاته من فقدان ثقافة عليا مشتركة .

والثقافة العليا ، لاتصبح ثقافة شاملة وشمولية بالمقارنة مع الثقافات الدنيا الا لان محركها الاساسي يكون بناء الدولة لا بناء المذهب . اي لانها تطمح الى ان تتجاوز الثقافة لتتحول الى سلطة . لكن بقدر نموها في هذا الاتجاه تفقد الثقافة العليا ايضا

مصدر نموها ، وهو التمايز الاجتماعي بين الافراد والطبقات . فاذا لم يعد الانتماء للثقافة العليا مصدر رقي فردي او جماعي للنخبة فقدت الريادة الثقافية محركها . ان تعميم الثقافة العليا اذن الذي يعكس الميل الى المساواة والديمقراطية والاشتراك في السلطة ، اساس عملية تكوين الامة ، يقود بحد ذاته الى موتها لانه يفقد النخبة احتكار السلطة التي كان يعطيه لها تميزها الثقافي وتجردها العقلي . فتحقق الثقافة العليا كثقافة شعبية يتلاقى مع تدهور دورها الريادي وتحولها الى ثقافة دنيا ، اي ثقافة لا تستطيع ان تلعب دورها في خلق سلطة قائمة على قبول التمايز الطبقي والاجتماعي . عندئذ تميل النخبة السائدة الى تبني ثقافة عليا جديدة ، او اذا فشلت الى ابعاد الثقافة من آليات تكوين السلطة . وبذلك لن تتطلع السلطة الجديدة الى شرعية ذات مصدر ثقافي ، ولكنها ترجع الى مصدرها الاول : القوة والغلبة .

فللثقافة العليا اذن وظيفة اساسية هي تحقيق شرعية السلطة . وهذه الشرعية تستند الى الاجماع الذي يشرطه الانخراط الطوعي للاغلبية في لائحة قيم مشتركة . وهذا الاجماع ضروري لبروز سلطة اغلبية . فاذا فقدت الثقافة العليا الشمولية والقومية التي تتجاوز التمايزات الثقافية ، فقد الاجماع ولم يبق للسلطة من اساس تقوم عليه الا ميزان القوى والغلبة . وفقد التطابق من ثم بين الثقافة والسلطة وفقدت الطبقة السائدة او النخبة السائدة وحدتها .

بهذا المعنى ايضا كل ثقافة قومية عليا تتكون من خلال الصراع لتكوين اجماع قومي ، اي لتكوين اساس شرعي للسلطة. لكن هذا الاساس الشرعي للسلطة لا يلبث عندما يتحقق ان يخلق نقيضه : الانشقاق والهرطقة والمروق او المعارضة . فالسلطة التي تتطلب الاجماع كي تستقر لا بد ان تخونه بقدر ما هي في جوهرها سلطة اقلية . وهكذا يستمر التاريخ القومي كنزاع دائم بين الشرعية والسلطة ، كما لو كان تكوين الاجماع القومي ، اي بمعنى

ما ، الامة ، هو طريق تكوين الدولة التي تستدعي نشوء المعارضة كرد على احتكاريتها للسلطة ، وتقتضي اعادة صياغة اجماع جديد . واذا كانت الثقافة العليا اساس نشوء اجماع ثقافي فان هذا الاجماع هو اطار تحقيق الهوية التي تشكل بحد ذاتها شرط قيام الاجماع السياسي . والاجماع الثقافي يختلف دون شك في بنيته. فالانتماء للثقافة العليا الاسلامية كان يعني الانتماء الى الدين ويفترض اذن وحدة العقيدة . ومهما كانت الممارسة الفعلية للافراد المنتمين الى الدين فان هذا الانتماء يشكل بحد ذاته قاعدة لتكوين اجماع ، اي اغلبية ثقافية . وكان هذا الانتماء هو شرط الاشتراك في السلطة . لكن بقدر ما كان هذا الانتماء هو اساسا انتماء للشرعية الدينية كانت السلطة الشرعية هي السلطة التي تطبق الشريعة ، بغض النظر عن الاصول الاجتماعية او الجنسية او العرقية للفئة الحاكمة . ولم يكن الاشتراك في هذه السلطة الشرعية يعني التصويت في انتخابات عامة او في اي نوع من المشاركة الشكلية ، ولكنه كان يعني فتح الدين امام جميع المؤمنين، باعتباره علما شرعيا ، وباعتباره سلطة دينية ايضا . ففي غياب السلطة الدينية الرسمية في الاسلام وفي معاداته للعصبية المحلية والجنسية يجب رؤية انفتاح النظام السياسي على النخب الاجتماعية .

ان المواطنية والشعور بالانتماء لامة من الامم ترتبطان بعنصرين : عنصر الاجماع الثقافي ، اي الانتماء لعقيدة واحدة مماثلة ، وعنصر المشاركة السياسية ، اي المساهمة في تكوين السلطة . والاجماع الثقافي لا يعني الوحدة ، ولكن الاعتراف بقيم مشتركة كما ان الاشتراك لا يعني النفوذ الى السلطة ولكن يعني حق التمثيل فيها . ويختلف هذا التمثيل باختلاف القيم العليا السائدة . ففي النظام الحديث الغربي ليس الانتماء الى الدين هو الذي يحدد الاشتراك في السلطة ، ولكن المشاركة العملية في السلطة هي التي تعطي الشرعية للقيم الثقافية السائدة وتثبت

قومية الدولة . لكن حتى هنا لا تتيح السلطة « القومية » ، كما لم تكن تتيح السلطة « الدينية » الاشتراك الفعلي لجميع الافراد في بلورة العقيدة او في تكوين السلطة . والديمقراطية لا تعني هنا اذا شيئا مختلفا عن التمثيلية النسبية في اطار السلطة الشرعية التقليدية المفتوحة امام جميع الافراد نظريا ، او في اطار حق التصويت المعترف به لجميع المواطنين .

هدف كل اجماع ، ثقافيا كان ام سياسيا ، هو تحقيق الاجماع القومي . والاجماع القومي يعني المشاركة في السلطة ، الذي يمكن ان يتم عن طريق المشاركة الثقافية او السياسية . لكن كلما تطور المجتمع باتجاه الاندماج والوحدة المركبة ابتعد عن الحاجة الى عقيدة مطابقة دينية لتحقيق الاجماع الثقافي .

وهذا يعني انه كلما تطورت آليات الاشتراك في السلطة ، اي تطورت الديمقراطية الاجتماعية والسياسية وزالت ظاهرة العزل والاستبعاد للافراد والجماعات التي تكوّن الجماعة ، نقص الحماس للوحدة الثقافية السديمية ونشأت ظاهرة التعدد والقبول بالاختلاف . فبعد الحقبة الاولى التي بقيت فيها الجماعات غير المسلمة معزولة عن الحياة السياسية للامة في الدولة الاسلامية خف الضغط عليها في الحقبة الثانية وبدأت فترة تسامح حقيقية . والاساس في هذا هو قبول الجماعة الشعبية الاسلامية ، بقدر انفتاح الدولة على نخبها الاجتماعية القادمة من مختلف الاجناس والاصول العربية وغير العربية ، بالتخلي عن تأكيد هويتها وتمايزها في المطابقة الثقافية او فرض الوحدة الدينية .

وحدث الامر نفسه بالنسبة للجماعة القومية الغربية في العصر الحديث . فبعد مرحلة رفض عنيف للجماعات الدينية او للمذاهب الانشقاقية الاشتراكية وغيرها ، ادى انفتاح النظام السياسي على الفئات الوسطى بشكل عام الى نشر نوع من التسامح الفكري والاجتماعي وممارسة الاختلاف العقائدي ، بما في ذلك اليوم رفض الفكرة القومية التي قامت عليها الدول الاوروبية ذاتها.

لم يعد هناك من يستطيع ان يعبىء الجمهور على فكرة من مثل ان
الشيوعية عميلة للاجنبي او انها ضد الامة الفرنسية او الايطالية
.. الخ . لكن متى انهار الاجماع السياسي عادت الامة الى طلب
الاجماع الثقافي ، فبرزت الايديولوجية كمصدر شرعي وحيد
للسلطة ، وكنبع للوحدة القومية . فالمطابقة الثقافية التي تفترض
التماثل هي نقيض الاجماع الثقافي الذي يوازن بين الثقافة العليا
المسيطرة والثقافات الدنيا الحرة والخاصة .

الدولة والاجماع السياسي

كما يتكون كل مجتمع اولي من جماعات ثقافية مختلفة ،
فانه يتكون ايضا من قوى مختلفة . والمجموعات الاقليمية او
الجنسية او العائلية او القروية التي تكونه تشكل بحد ذاتها مصدرا
لسلطات جزئية . ففي حالة وجود مجتمع عصبوي مقسم يفتقر
الى السلطة المركزية ترتب الجماعات قواها ذاتها وتخلق سلطتها
الخاصة ، سلطة الوجهاء او الاعيان او رجال الدين او غير ذلك .
ويمكن ان تتكون دولة شكلية من ائتلاف كل هذه السلطات
وتعايشها . لكن السلطة المركزية لا تتكون الا عندما تستطيع ان
تتجاوز السلطات المحلية التقليدية وتخلق صيغة جديدة لتوزيع
السلطة تسمح بقيام مرتبية اجتماعية غير عصبوية ، وهكذا يحل
تحالف القوى محل تآلف السلطات العصبوية . وهكذا لا تنحل
الوحدات العائلية او الطائفية العصبوية وتندمج في اطار تقسيم
جديد للقوى الا عندما يجد جميع افراد هذه العصبويات امكانية
في الاشتراك في السلطة المركزية الجديدة . وهكذا تتكون بدل
السلطات العصبوية قوى اجتماعية قومية ـ عمالية او برجوازية
وتتبلور خارج الاطر التقليدية عندما تصبح سلطة الدولة ذاتها ايضا
ذات مضمون قومي واجتماعي لا عصبوي . اي عندما ينفتح النظام
السياسي بشكل يسمح بتكوين قوى اجتماعية لا عصبويات

محلية . عندئذ تتكون الدولة القومية .

ولنتذكر هنا هذه التجربة الفريدة التي قدمتها لنا
الديمقراطية اليونانية القديمة عندما حاولت ان تحل مشكلة
العصبويات وتخلق مواطنية بمعنى الكلمة كانت اساس نشوء سلطة
ديمقراطية . ففي عام ٥٠٨ قبل الميلاد قام كليستين عشية سقوط
حكم الطغيان (حكم الفرد المطلق الناجم عن استلام السلطة بالقوة)
باعادة التقسيم الجغرافي للمدينة بشكل يخرق الحدود القبلية .
فقد قسم سكان اثينا الى عشر مناطق تتعارض مع التقسيم
العشائري القديم ، وجعل لكل منطقة اقليما بحريا ، واقليما
مدينيا ، وآخر ريفيا ، وذلك بهدف خلط الجماعات الاساسية
التي يتكون منها السكان ، وكسر علاقات الترابط العشائري او
الزبائني التي كانت موروثة عن السلطة الارستقراطية . وجعل
كليستين في كل منطقة مجلسا شعبيا مكونا من خمس مائة شخص
ينتقون بالقرعة . وهذا لا يعني ابدا ان هذه التجربة يمكن تكرارها
ولكنها تظهر في صورتها الميكانيكية عملية اعادة تكوين السلطة
الجديدة بشكل ينتج عنها سلطة اجتماعية تعكس القوى المختلفة
الشعبية لا العصبويات القديمة .

لكن هذه العملية تظهر ايضا كيف ان تحقيق دولة مستقرة
تكون معبرة عن فئات الامة كلها كان مرتبطا هنا بقيام الديمقراطية
السياسية . اي ان الاجماع السياسي الذي استندت اليه الدولة
لم يكن مجرد فرض سلطة واحدة مركزية . والا لما كان هناك من
وسيلة لصيانة وحدة الجماعة الا باستعمال القوة . ان اساس
الاجماع السياسي الذي يشكل قاعدة السلطة المركزية الشرعية
هو انفتاح الدولة على كل القوى الاجتماعية لاستخلاص اغلبية
سياسية . والوحدة السياسية المفروضة بالقوة ، لايمكن ان تكون
الا في اطار دولة ديكتاتورية . الاجماع السياسي يبني اذن السلطة
الواحدة على تعدد السلطات ولا يقوم الا بهذا التعدد . اما الدولة
فانها يمكن ان تقوم بالقوة والغلبة المحضة ولا تحتاج الى اجماع

سياسي . وهذا ما يميز الدولة ـ الطبقة عن الدولة القومية .
لكن حيث يعوض الاجماع الثقافي الديني في الدولة التقليدية عن الاجماع السياسي ، لا تستطيع الدولة الحديثة ان تجد اية شرعية خارج نطاق الاجماع السياسي . فعندها تظهر سلطة الدولة كنموذج مثالي لفقدان كل شرعية ، ولا يمكن ان تجسد الا الاستبدادية المطلقة . والمغزى الحقيقي لهذا التعديل في تنظيم الحقل السياسي للجماعة هو تحقيق شروط افضل لمشاركة القوى الاجتماعية في السلطة ، الذي هو في نظرنا شرط قيام دولة قومية يجد الجميع فيها التعبير النسبي عن مصالحهم وعن شخصيتهم .

لكن تحقيق الهوية لايمكن ان يتم الا اذا وجدت ثقافة قابلة لان تكون قاعدة لاجماع عقلي وهذا يتطلب سياسة ثقافية تملك وسائل تحقيقها المادية والمعنوية . وهو لا يمكن ان ينجح بفرض ثقافة عليا مهما كانت عقلانيتها او علمانيتها . وكذلك فيما يتعلق بالسلطة المركزية فالاشتراك السياسي وتعميم المساهمة في اتخاذ القرارات التي تخص مصير الجماعة لا يمكن ان يتطور الا اذا توافرت الوسائل المادية والفنية والمعنوية لتحقيقها ، وليست الديمقراطية اليونانية المبنية على القرعة في جانب كبير منها او الديمقراطية الحديثة المبنية على الاقتراع العام الا الاشكال التاريخية التي عبرت في مرحلة من المراحل عن تطور نوع من المشاركة السياسية الشعبية الرامية الى بناء سلطة مركزية مشروعة ، واغلب الظن لن يكون من الممكن تقليدها مرة ثانية ، اذ من شأنها في كثير من الحالات ان تنتج عكس ما كانت مكرسة لانتاجه : اي ان تغلق الباب امام امكانية المشاركة الشعبية . وقد رأينا ذلك في الديمقراطيات التي بدل ان تحطم العلاقات العصبوية كرستها وسدت النظام السياسي امام القوى الاجتماعية المختلفة او الناشئة .

ففي حالة غياب الثقافة العليا المقنعة اي التي يتنازل من اجل القيم العليا التي تحملها جميع الافراد عن ثقافاتهم الدنيا ، نرى ان العصبوية القائمة قادرة على قتل كل ديمقراطية شكلية وافراغها

من محتواها . وفي حالة غياب دولة مركزية تعكس مصالح عليا تتجاوز مصالح عصبية محددة ، نرى ان الاجماع الثقافي نفسه يزول لتنشأ ثقافات عصبوية محلية شديدة الانغلاق . وفي الحالتين تكون الاستبدادية هي المخرج الطبيعي للمجتمع . عندئذ يصبح تحقيق المواطنية لكل فرد مرهونا بتحقيق نوع من التوحد مع عصبيته . وكثيرا ما تستند الدولة في هذه الظروف ، من اجل تدعيم نفسها الى تشجيع ظاهرة المطابقة الثقافية هذه كي تعوض بالاجماع الثقافي المصطنع والشكلي الاجماع السياسي المفقود . والعكس صحيح اذ يمكن للدولة التي تفتقر الى اجماع ثقافي ان تجد في السلطة الاستبدادية صورة مصطنعة للاجماع القومي .

تتطلب المشاركة الفعلية في السلطة اذن رفض فكرة التماثل الثقافي الذي يقود بالضرورة الى تدمير قاعدة الديمقراطية . كما تتطلب ايضا رفض فكرة التماثل السياسي الذي يعني مصادرة المصالح المتميزة للجماعة واذابتها في مصلحة واحدة وهمية يعكسها تنظيم مصطنع واحد . وهذا لا يعني ان ليس هناك اليوم وسيلة للاجماع القومي الا بعقيدة دينية جامعة او بتمثيلية ليبرالية غربية ، ولكن المهم في الموضوع هو امكانية وصول الجماعة الى اجماع قومي يحفظ مساهمة كل الافراد في بناء السلطة المركزية التي سيخضعون لها .

ان دراسة نشوء مشكلة الاقليات والمشكلة الطائفية في العالم العربي مرتبطة اذن بالتدهور التاريخي التدريجي او المفاجىء لهذين النوعين من الاجماع الثقافي او السياسي . لذلك ستفضي جميع تجارب التحديث العربية والاسلامية الى النتيجة ذاتها ولو انها اخذت اشكالا مختلفة هنا وهناك . ان الصعود الراهن للدين يعكس الى حد كبير المأزق الذي وصلت اليه مسالة تكوين الامة . هل يستطيع الدين العائد ان يكوّن اطار اجماع قومي جديد باستعادة الاجماع التقليدي الماضي ؟ اذا كان الجواب بالايجاب ، الا يقود هذا الى مواجهة بين الهوية والتقدم ، وبمعنى آخر الى اي حد يمكن

للتأكيد على الهوية ان يعيق التحديث ويفضي الى مأزق والى اي حد يمكن للتحديث ان يهدد الهوية ويفضي الى مأزق ثان ؟ وهل هناك امكانية للخروج من هذا الاحراج بين الهوية والتحديث ؟ يتوقف الامر على ارجحية ظهور حركة تجديد اصيلة ، حركة احياء من الداخل .

ان ما تريد ان تضيفه هذه الدراسة يتلخص في قلب المفهوم السائد الذي يفسر ضعف التكوين القومي بوجود التمايزات الثقافية او الاجناسية السابقة او الموروثة ، والذي لا يعمل بذلك الا على تخليد الوضع القائم ببثه لملامح نظرية تربط تكوّن الامة بنوع من السديمية الثقافية او الاندماج الديني او الثقافي الحديث والتجانس الكامل ، وهو بذلك يبشر بتصفية التمايزات عمليا او بتجاوزها الى وحدة ثقافية جديدة تلغي الاقليات كفكرة بالغائها للهوية كواقع . وفي الحالتين تظل مسألة الامة وتكوينها مسألة ثقافية . ليس التمايز الديني او الاجناسي هو سبب القطيعة الاجتماعية وفقدان الاجماع السياسي اذن ولكن فقدان الاجماع السياسي الذي لايمكن فهمه خارج نطاق تحليل السلطة والدولة الحديثتين هو الذي يفسر اعطاء التمايز التقليدي الموروث قيمته السياسية الجديدة وتوظيفه في الصراع الاجتماعي : اي الطائفية . وللسلطة مصادرها الخاصة في الانقسام الاجتماعي وتركيب المجتمع المدني ، وفي البنية الذهنية العامة التي تشترك فيها الاقليات والاغلبية معا ، اي في ايديولوجية الطبقة القائدة السياسية بقسمها المعارض وقسمها الحاكم ، ايديولوجية التسلط .

هذا الكتاب

هل صحيح ان الطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي ، المجتمع الذي يعاني من نقص الاندماج الذاتي والانصهار بين الجماعات المختلفة التي تعيش في اطاره ؟ وهل الطائفية وليد غير شرعي للدهرية ، اي للانفصال الطبيعي للدين عن الدولة ؟ لو كانت الدولة دينية وليست علمانية ، هل كانت مشكلة الأقليات قد حُلت من الناحية المبدئية ؟ واخيراً لا آخر : هل هناك فعلاً حل عملي لمشكلة الاقليات ؟ . .

هذا ما يحاول الدكتور برهان غليون ، صاحب « بيان من اجل الديمقراطية » مناقشته في هذا الكتاب من زاوية جديدة كل الجدة فيما خص الاطروحات النظرية التي ينبغي الانطلاق منها لدراسة المجتمع الطائفي ، ومن خلال مقاربة تتصف ، وربما لاول مرة ، بالموضوعية المتناهية سواء في تشخيصها لجوهر المسألة الطائفية ، أو في استنتاجاتها المتصورة لحل مشكلة الاقليات المترتبة عليها .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الثمن : ٦٠٠ ق.ل.
او ما يعادلها